

CAPÍTULO CUARTO

EL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES POR OBRA DE LA FENOMENOLOGÍA	87
I. Franz Brentano y el problema de la rectitud moral	87
II. La teoría del objeto de Alexius Meinong	93
1. La tesis subjetivista	95
2. La tesis objetivista: los valores impersonales	97
III. Max Scheler y la ética material de los valores	100
1. La herencia de Edmund Husserl	100
2. Una distinción clave: ética formal y ética material o de contenido normativo	104
3. El conocimiento de los valores	111
4. La jerarquía de los valores	113
5. El bien moral y los valores	114
6. El difícil problema de la subjetividad y la relatividad de los valores	116
IV. Nicolai Hartmann y la existencia en sí de los valores	121
1. Fenomenología y ontología	121
2. Una ética de los valores	125
3. Relación de los valores con la esfera del ser-real	129
4. El reino de los valores	131

CAPÍTULO CUARTO

EL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES POR OBRA DE LA FENOMENOLOGÍA

I. FRANZ BRENTANO Y EL PROBLEMA DE LA RECTITUD MORAL

Resulta paradójico que aunque Brentano (1838-1917), a diferencia de Nietzsche, por ejemplo, no haya empleado explícitamente el término de *valor*, ni haya dirigido concretamente sus reflexiones a determinar la naturaleza de los valores, sea considerado dentro de la historia de la filosofía uno de los principales puntos de partida de la filosofía de los valores.¹ Sin embargo la paradoja se resuelve si se tiene en cuenta la renovación que de la actividad filosófica lleva a cabo Brentano,² y, más en

¹ A este respecto, Ortega y Gasset, en el prólogo que dedica a la edición española de la obra de Brentano, titulada *Psicología*, afirma que en su obra dedicada al problema de lo ético, titulada *Sobre el origen del conocimiento moral*, Brentano ha dado “el paso decisivo para fundar lo que, luego del magnífico desarrollo debido a sus discípulos y discípulos de sus discípulos (seguramente Ortega está pensando en Max Scheler, que fuera discípulo de Edmund Husserl) se llama hoy ciencia de los valores”. Brentano, Franz, *Psicología*, trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1935, p. VIII.

² Brentano, que en virtud de su formación eclesiástica bebe de las fuentes filosóficas de la escolástica medieval, y principalmente del pensamiento de Aristóteles, irrumpe a finales del siglo XIX con un modo de hacer filosofía completamente distinto al de su época. Conviene recordar que en estos mismos años el neokantismo se erigía como la filosofía académica en Alemania, y el positivismo seguía dominando el espectro filosófico en el resto de los países. Por ello Brentano tiene el mérito de que, junto con su maestro Trendelenburg, renueva la filosofía aristotélica en el siglo XIX, vuelve a dirigir su mirada a las cosas mismas, fijando su punto de partida en la experiencia. En este sentido destaca su estudio sobre Aristóteles, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1911; hay traducción al español por Moisés Sánchez Barrado: *Aristóteles*, Barcelona, Labor, 1943. Sobre las bases filosóficas de Brentano, véase Cruz Hernández, Miguel, “Francisco Brentano”, *Acta Salmanticensis Filosofía y Letras*, vol. VI, núm. 2, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1953; y McAlister, Linda, *The Philosophy of Brentano*, Londres, Duckworth, 1976.

concreto, el hecho de que en el plano de la moral se replantea con toda profundidad y valentía el origen último del concepto de lo bueno.

En concreto, hay tres postulados del pensamiento de Brentano que son fundamentales para el posterior desarrollo de la filosofía de los valores: el primero de ellos consiste en la inserción que en la esfera del conocimiento moral hace de la dimensión emotiva o sentimental del hombre; el segundo se refiere a la fuerza con la que retoma y proyecta la teoría de la intencionalidad, que posteriormente será fundamental para desvelar la naturaleza de los valores y para desarrollar el concepto de objetos ideales, e incluso para el impulso inicial de la fenomenología de Husserl; y, por último, su labor para dotar de objetividad al conocimiento moral, por encontrar su legalidad propia y específica, labor de la que se desprende su teoría sobre la evidencia de los sentimientos, y, de forma muy especial, la referencia que hace a los objetos en sí mismos como referentes para la corrección de las estimaciones morales. Estas tres ideas, que serán retomadas y desarrolladas ampliamente por los discípulos de Brentano, se encuentran expuestas en la conferencia que dictó en la Sociedad Jurídica de Viena en 1889, con el título *De la sanción natural de lo justo y lo moral*, y que constituye la base de su gran obra *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*,³ publicada ese mismo año. Seguiré la estructura de esta obra para la exposición de las ideas básicas apuntadas.

Resulta interesante para nuestro modo de enfocar el problema de los valores que el propósito de la conferencia de Brentano haya sido el de mostrar la existencia de un derecho natural, en oposición a la postura defendida por Rudolf von Ihering en su conferencia titulada “Sobre la génesis del sentimiento del derecho”, dada en el mismo recinto unos años antes. Brentano distingue dos acepciones del derecho natural: una, que se refiere a lo innato en oposición a lo que es deducido de la experiencia, y otra, que se refiere a aquello que, en oposición a lo determinado por un soberano, es cognoscible naturalmente como justo y obligatorio. Coincide con la oposición que Ihering presenta respecto de la primera acepción, pero niega que se pueda sostener lo mismo respecto de la segunda, pues si bien niega la existencia de principios innatos, afirma la existencia de

³ *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Dunker und Humblot, 1889; hay traducción al español de Manuel García Morente, *El origen del conocimiento moral*, Madrid, Revista de Occidente, 1927. Su otra obra ética es *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, que contiene las lecciones sobre ética que su discípula, Franziska Mayer-Hillebrand, recogió y editó. Cfr. *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Hamburg, Meiner, 1978.

principios que, conocidos por vía natural, se mantienen incommovibles y válidos universalmente para todos los seres humanos. Reconoce que esos mandamientos pueden venir o bien de la propia sociedad en la que vive el hombre, o de algo superior al propio hombre, con lo que estaríamos frente a la conciencia moral. De esta manera, la sanción natural —a la que se refiere Brentano— consiste en la convicción de un mandamiento procedente de una voluntad más poderosa, convicción que se desarrollará por vías naturales y que tendrá como misión determinar la rectitud moral de las normas.⁴ Llegado a este punto, parece dejar a un lado la disputa inicial con Ihering y pregunta por el verdadero problema de su obra, el cual consiste en determinar cómo es posible conocer aquello que determina la rectitud (*Richtigkeit*) moral de una norma; en suma, cómo podemos conocer lo bueno, lo justo.⁵

Concretándonos al problema del valor, que es lo que aquí directamente nos interesa, lo primero que habría que advertir es que Brentano nunca determinó con precisión lo que entendía por valor, ni siquiera se ocupó de él expresamente, pues siempre se refirió al concepto de lo bueno. Fueron sus discípulos los que trataron de encontrar un concepto del valor escondido detrás del concepto de lo bueno. Pero, como era de esperar, esta situación trajo como consecuencia una variedad de interpretaciones, muchas veces dispares: desde aquellos que consideraron que Brentano sostuvo una posición subjetivista respecto de los valores hasta los que pensaron que defendió la independencia del valor frente al ser.

Cabe aclarar que esta disparidad de opiniones no se debe tanto a la libre interpretación de su obra, sino más bien a la evolución de su pensamiento con el paso del tiempo y a las modificaciones que él mismo fue haciendo de su obra. En efecto, a principios del siglo XX revisó su pensamiento, dando un giro a lo que después se llamó “reismo”,⁶ mediante

⁴ *El origen del conocimiento moral, cit.*, nota 3, núm. 10.

⁵ Los discípulos de Brentano, y en general los estudiosos de su pensamiento, han interpretado que con el concepto de lo *bueno*, Brentano se refiere implícitamente al problema del *valor*. Cfr. Chisholm, Roderick M., *Brentano and Intrinsic Value*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986; McAlister, Linda, *The Development of Brentano's Ethics*, Amsterdam, Rodopi, 1982; Cruz Hernández, Miguel, “Francisco Brentano”, *cit.*, nota 2, pp. 214-220.

⁶ El término “reismo” fue introducido por Tadeusz Katarbinski, discípulo del polaco Casimires Twardowski, quien fuera discípulo directo de Brentano. Para estos filósofos, el *reismo* consiste, en términos generales, en negar los denominados objetos ideales. Cfr. Chisholm, Roderick, *Brentano and intrinsic Value, cit.*, nota 5, p. 10, nota 1.

el cual niega las consecuencias que algunos de sus discípulos habían extraído de su pensamiento, especialmente aquellas ideas que sirvieron de base para desarrollar una *Ética de los valores* a partir de su posición gnoseológica. Incluso, todo parece indicar que la razón principal del giro llevado a cabo por él procede de las reflexiones que varios de sus discípulos hicieron de los objetos intencionales, llegando a desarrollar teorías propias que derivaron en la aceptación de la existencia propia e independiente de los llamados objetos ideales (Meinong), de las esencias (Husserl), o de los valores (Scheler) que, a su juicio, parecían muy cercanas a la teoría de las ideas de Platón.⁷ Estos discípulos no aceptaron el giro reísta de su maestro y continuaron desarrollando, por caminos diversos, sus ideas; entre ellos destacan Christian von Ehrenfels, Alexius Meinong, Edmund Husserl, también Max Scheler —que conoce a Brentano a través de Husserl—, Theodor Lessing y Roman Ingarden. Mientras que entre los discípulos que continuaron fieles a su maestro hasta el final de sus días, y que incluso fueron los encargados de recopilar y editar sus trabajos posteriores, están Oskar Kraus y Alfred Kastil.

La postura adoptada por sus primeros discípulos parte, principalmente, de la primera edición de su obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, de 1874, y de la ya comentada *Sobre el origen del conocimiento moral*; mientras que la interpretación de sus discípulos denominados “ortodoxos” parte de la reedición que hizo de su obra *Psychologie* en 1911, en la que modifica sustancialmente el libro segundo, donde trata el problema de la clasificación de los fenómenos psíquicos, así como de sus obras y escritos posteriores, entre ellos varias cartas personales que tanto Oskar Kraus como Alfred Kastil se encargaron de recopilar y de ir editando tras la muerte de su maestro.

El núcleo doctrinal que sirve de base a los primeros discípulos de Brentano se concretó en las ideas expuestas en su *Teoría de la intencionalidad*, ideas que, referidas al concepto de valor, podríamos resumir de la siguiente manera: consideran que lo que Brentano describe como re-

⁷ Para Aquilina Satué, como para Millán-Puelles, las modificaciones que hace Brentano en su *Psychologie* atienden más bien a una evolución de su pensamiento que a una ruptura, pues estiman que si en 1874 la intención de Brentano era solamente demostrar que todos los fenómenos psíquicos se referían intencionalmente a un objeto, con los cambios introducidos en 1911 lo que pretende es precisar la naturaleza del objeto intencional, buscar su fundamento real. Véase Satué Álvarez, Aquilina, *La doctrina de la intencionalidad en Franz Brentano*, Barcelona, CSIC, 1961, p. 95.

presentación intencional de un objeto en el caso de los fenómenos psíquicos del sentimiento constituye una valoración sobre el objeto intencional; es decir, deducen que, a través de nuestros actos de amor u odio dirigidos a un objeto determinado, estamos reconociendo o negando una realidad valiosa, o digamos, una dimensión axiológica del objeto en cuestión. Ahora bien, el objeto intencional puede ser de múltiples maneras, incluso puede existir o no existir en la realidad, por lo que se inclinan por aceptar una existencia intencional de los objetos (valores), en cuanto éstos están representados en la conciencia, sin que requiera para ello gozar de una eficacia real y consistente en el mundo real. El último paso será el reconocer que los valores o los llamados objetos ideales pueden ser en sí mismos objetos intencionales y, por lo tanto, gozar de una existencia intencional, de una existencia propia e independiente del ser, como representaciones de la conciencia, sin necesidad de estar referidos a algún objeto que les sirva de fundamento. Esta interpretación abre el camino para que los valores puedan ser, en sí mismos, objetos de nuestra reflexión, para que puedan ser sujetos de relaciones propias, para que podamos derivar de ellos consecuencias éticas en suma, para poder desarrollar una teoría de los valores.

En cambio, para los discípulos ortodoxos y, podríamos decir, para Brentano mismo, si se toma en consideración todo su pensamiento, el concepto de valor es muy distinto al antes referido, pues, precisamente, las modificaciones que introduce en su obra *Psychologie* en 1911 van encaminadas a negar esa interpretación de la teoría de la intencionalidad,⁸ en el sentido de que el núcleo de esta nueva dirección lo constituye la afirmación de que sólo podemos conocer lo concreto, lo objetivo o real, lo que expresan los términos real-concreto. Brentano se dio cuenta de que a partir de sus escritos se puede interpretar —como de hecho lo hicieron sus primeros discípulos— una separación del ser y el valor, reconociendo a este último una existencia independiente del ser. Para evi-

⁸ La postura de Brentano posterior a 1911 se puede ver, además de en la ya referida reedición de *Psicología*, que fue traducida al español por José Gaos en 1935, en los comentarios que Oskar Kraus vierte en las ediciones de las obras de Brentano y en sus propias obras, entre ellas Kraus, Oskar, *Die Werttheorien*, Brünn, 1937; “Die Kopernikanische Wendung in Brentanos Erkenntnis und Wertlehre”, *Philosophische Hefte* (1929), núm. 1, pp. 133-142, y *Franz Brentano; Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, Londres, University Microfilms International, 1978. Véase también McAlister, Linda, *The Development of Franz Brentano's Ethics*, Amsterdam, Rodopi, 1982.

tarlo dio un giro a su pensamiento, negando toda posibilidad de existencia distinta al ser; en este intento fue tan enérgico que llegó incluso a oponerse al propio Aristóteles, en cuanto éste afirmaba la analogía del ser, pues sostiene que el ser es unívoco. No es que niegue que ciertas ideas ficticias, como sería el caso de la idea de un unicornio, pudieran ser objeto intencional de nuestras representaciones; lo que está negando es reconocerles existencia propia, al grado de afirmar que los conceptos universales, que pueden ser objeto intencional de nuestra conciencia, no son sino juegos del idioma, motivados por la ley de la economía de nuestro pensamiento, una especie de taquigrafía que sustituye y encubre el proceso real, mucho más complicado, de nuestra actividad cognoscitiva.⁹ De esta manera, para Brentano, lo bueno en sí, es decir, la bondad o la maldad, el valor o el desvalor, no existen por sí; no constituyen un mundo de objetos intemporales al margen de la existencia, ni aun siquiera como cualidades de las cosas intuibles de modo directo en nuestro percibir emocional.¹⁰ Lo único que en realidad existe son los actos buenos, los objetos valiosos, es decir, el valor concretizado e identificado con el ser. Lo que, llevado al campo de la ética, implica que los fenómenos psíquicos de amor y odio, como representaciones intencionales, tan sólo impliquen una actitud sentimental (valorativa) ante el objeto al que se refieren, reconociendo o negando el elemento valioso de dicho objeto, sin que ello implique que se le agregue un determinado valor, ni que, por ello, el valor que se reconoce adquiera algún tipo de existencia indepen-

⁹ Rodríguez Sanz, Hilario, “El problema de los valores en la teoría del conocimiento moral de Franz Brentano”, *Acta Salamanticensis Filosofía y Letras*, tomo IV, núm. 1, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1948, pp. 21-25.

¹⁰ Si bien esta es la postura que Brentano adopta digamos sobre la *ratio essendi* de los valores, también parece que en la dimensión de la *ratio cognoscendi* lo antes dicho sobre el conocimiento objetivo de los valores se modifica, pues si antes Brentano aceptaba la claridad de las valoraciones o de los juicios y la adecuación de éstos con el objeto como las dos vías para alcanzar la objetividad de las emociones, a partir de 1911 parece que se inclina por afirmar que los fenómenos de las emociones no pueden conocer en sí mismo el valor, tan sólo lo pueden apuntar o señalar. Con ello niega que el simple sentimiento del valor nos pueda dar su conocimiento, como sería el caso de la intención sentimental de Max Scheler, pues además se requiere un juicio, una reflexión sobre la adecuación del sentimiento con el contenido valorativo del objeto. Aunque con esta nueva postura parece fortalecer su doctrina de la objetividad de los fenómenos psíquicos del sentimiento, parece que con ello se diluye todo el énfasis que en principio ponía en una legalidad propia de la esfera de los sentimientos y que se tomaría como una de las grandes aportaciones de Brentano al campo de la ética filosófica. *Ibidem*, pp. 15 y 16.

diente. Millán Puelles¹¹ incluso ha considerado que la posición adoptada por Brentano llega a negar la entidad que dichos conceptos requieren para poder ser representados, lo que lo acercaría mucho a una especie de nominalismo, en cuanto niega la capacidad de representar conceptos generales, nominalismo que por otras razones le imputó Max Scheler.¹² Esta nueva postura es explicada por Sánchez-Migallón como

la consecuencia lógica de un pensador que se había fijado como misión restaurar la filosofía de los excesos del idealismo, ante el hecho de ver, cómo algunos de sus discípulos partiendo de sus propias ideas, habían llegado a afirmar la existencia independiente de esencias ideales, inmutables y eternas, que él consideraba como un claro retroceso al platonismo.¹³

II. LA TEORÍA DEL OBJETO DE ALEXIUS MEINONG

Uno de los primeros discípulos de Brentano, que dirigió su reflexión al problema de los valores, fue Alexius Meinong¹⁴ (1853-1921), quien a partir de 1882 y hasta su muerte fue profesor de psicología en Graz (Austria). Al ser discípulo de Brentano desde 1876 y, por lo tanto, condiscípulo de Husserl, parte de la doctrina de la intencionalidad —tal como su maestro la había formulado en 1874— para desarrollar lo que él mismo denominó “teoría del objeto” (*Gegenstandstheorie*). Así, pues, la principal aportación que prestó Meinong al desarrollo de la filosofía de los valores se tiene que ubicar en la aplicación de su propia teoría del objeto al problema del valor.

Meinong parte de la afirmación de que todo fenómeno psíquico, ya sea una representación, un juicio o un sentimiento, se dirigen a “algo”, están orientados hacia un objeto determinado. Ahora bien, a diferencia del primer Brentano, se detiene en la reflexión sobre la naturaleza del objeto al que se refieren dichos fenómenos, afirmando que el objeto intencional no tiene necesariamente que existir de manera real, sino que su

¹¹ Millán-Puelles, Antonio, *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 194-208.

¹² Scheler, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. de Hilario Rodríguez Sanz, Madrid, Caparrós, 2001, pp. 266-270.

¹³ Sánchez-Migallón, Sergio, *La ética de Franz Brentano*, Pamplona, EUNSA, 1996, p. 231.

¹⁴ De Meinong Ortega y Gasset dice que fue “el primero que, de una manera formal y taxativa, planteó el problema general del valor”. *Cfr. Qué son los valores. Introducción a una estimativa, cit.*, nota, 2, p. 319.

existencia puede ser precisamente intencional, o como él prefiere llamarla, ideal, pues este término —afirma Meinong— “para el sentido moderno del lenguaje significa tanto lo pensado como lo simplemente representado, por lo que parece tener que corresponder con el de los dos objetos que no existen o no pueden existir de manera *real*”.¹⁵ Para Meinong, el que los hombres tendamos a tratar a lo no real como simple nada o como algo en que el conocer no encuentra ningún punto de acceso, es tan sólo un prejuicio injustificado que ha afectado principalmente a nuestra reflexión sobre los objetos ideales. Un ejemplo de estos objetos ideales puede ser la igualdad y la diferencia, que, a pesar de que en la realidad nunca se nos presentan en sí mismos sino siempre referidos a unas realidades determinadas, no por ello dejan de existir o dejan de aparecer como inteligibles en sí mismos. Asimismo —continúa—, el conocimiento puramente matemático en ningún caso trata de algo cuya existencia tenga que ser real, pues el ser del que se ocupa la matemática no existe nunca fácticamente, sino que, precisamente, su existencia es ideal. Por ello, concluye, “lo que ha de ser objeto del conocer no tiene por eso en modo alguno que existir necesariamente”.¹⁶

Meinong divide los objetos en reales (*Objekten*) y objetivos (*Objektive*). Los objetos reales constituyen el significado de una palabra, y de su existencia depende la verdad o falsedad de la proposición que los enuncia, mientras que los segundos se refieren al contenido, es decir, a la connotación de la palabra o el contenido del juicio. De manera que todo juicio tiene como contenido un objetivo, que es, por así decirlo, interior al juicio mismo y un objeto, en sentido estricto, que es la entidad externa a que el mismo se refiere.¹⁷ Los objetivos pueden ser objetivos del ser (*Seinsobjektive*) y objetivos del ser así (*Soseinsobjektive*); ejemplos; la nieve es y la nieve es blanca, respectivamente. Con esta distinción parece distinguir a la vez dos dimensiones del ser: el ser como existencia y el ser-así, que se refiere más bien a la esencia, aceptando además que un objeto se puede presentar como ser-así, sin que por ello exista en la realidad; es decir, del objeto lo único que se nos presenta es su esencia. Esta distinción le permitirá distinguir los valores existentes en acto y los valo-

¹⁵ *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig, Johann A. Barth, 1904; hay traducción al español a cargo de Eduardo García Máynez, *Teoría del objeto*, México, UNAM, 1981, p. 29.

¹⁶ *Ibidem*, p. 11.

¹⁷ *Über Annahmen*, Leipzig, 1902, p. 52.

res existentes en potencia, los valores actuales y las posibilidades de valor.

Esta descripción que hace de los objetos, y en especial de los objetos ideales, le impulsan a considerar que es necesario una ciencia independiente y autónoma que abarque en su totalidad esta dimensión del objeto, una disciplina que estudie al objeto como ser-así, en su esencia, en su idealidad. Es la que denomina *teoría del objeto*, la cual, estima, no ha sido cultivada de forma explícita, aunque de forma implícita se haya cultivado a propósito de cuestiones que atañen a ciertos territorios objetivos muy especializados, como es el caso de las matemáticas, y también de ciertas investigaciones geométricas o de la naturaleza de los colores. No obstante, cree necesario que la teoría del objeto se desarrolle a un nivel general, en el que se agrupen los principales problemas que mediante el problema del objeto ideal afectan a todas las ciencias particulares. A este respecto, distingue la metafísica y la teoría del objeto; la primera se refiere a todo lo físico y lo psíquico en cuanto la totalidad de lo real; mientras que la teoría del objeto se refiere a lo no real, es decir, de todo lo dado en su ser-así, en su referencia a su ser o a su no ser existencial.¹⁸

1. *La tesis subjetivista*

Conviene mencionar que, antes de que Meinong pudiera aplicar los principales presupuestos de su teoría del objeto al problema de los valores, ya había tratado este problema en su obra *Psychologisch-etische Untersuchungen zur Werttheorie* (1894), así como en su ensayo titulado “Über Werthlung und Wert” (1895). Pero, precisamente, por no haber aplicado su teoría del objeto a sus primeras investigaciones, resulta que el enfoque y el método al que somete el problema del valor en estos primeros escritos es estrictamente psicologista, lo que en buena medida influyó para que adoptara una primera postura subjetivista respecto del valor. En estas dos obras sostiene que el acceso que tenemos los hombres a la esfera de los valores se produce a través de los fenómenos psíquicos del sentimiento o, lo que es lo mismo, que el objeto intencional, al que se dirigen todos los fenómenos psíquicos del sentimiento, es precisamente a los valores, a la dimensión axiológica de los objetos. Al ubicar el proble-

¹⁸ *Teoría del objeto*, cit., nota 15, p. 46. Respecto la finalidad última de la teoría del objeto y la distinción que Meinong hace de la metafísica, véase Millán-Puelles, Antonio, *Teoría del objeto puro*, cit., nota 11, pp. 30-40.

ma de los valores en la esfera de la experiencia emocional juzga necesario hacer una primera distinción: las actitudes valorativas (*Werthaltungen*), que las identifica con los fenómenos psíquicos del sentimiento, y el valor mismo (*Wert*), que identifica con el objeto intencional al que se orientan nuestras valoraciones; pero, además de la relación intencional antes referida señala que el valor de un objeto radica en el hecho de que constituye el objeto intencional de una experiencia de valor, es decir, de una valoración. De modo que el *valor* de un objeto consiste en el llegar a ser valorado (*Wertgehaltenwerden*),¹⁹ lo cual implica que el reconocimiento de la existencia de un valor depende de la valoración que realizamos respecto a un objeto en concreto.

Esta interpretación claramente subjetivista del valor le lleva a reflexionar sobre el principio de valoración, que decide cuándo y en qué grado existe un valor en un determinado objeto. En este punto radicará el principal enfrentamiento que a lo largo de cinco años (1893-1898) sostuvieron Meinong y Christian von Ehrenfels.²⁰ Éste sostenía que el fundamento de los valores no se podía encontrar en el sentimiento del placer o el agrado, puesto que, de ser así, sólo podríamos valorar aquello que tenemos presente, con lo cual, el fundamento o el principio de valoración lo tenemos que buscar en el apetito, en el deseo. Son valiosas —concluye Ehrenfels— “las cosas que deseamos o apetecemos, precisamente porque las deseamos y apetecemos”.²¹ En cambio, Meinong, ya desde su primera obra se niega a identificar el concepto de valor con lo útil o con lo deseado: el valor no se puede identificar meramente con aquello que nos es útil, pues, además de que con ello se niegan otras esferas del valor, como lo son lo bueno, lo bello y lo verdadero, el concepto de lo útil presupone un concepto de valor.²² Por otra parte, se opone a la teoría que deriva el valor del deseo, y se inclina por fijar el principio de valoración

¹⁹ Findlay, John Niemeyer, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 266-269.

²⁰ La rica disputa que se entabla entre Meinong y Ehrenfels se encuentra resumida de una forma magistral por Ortega y Gasset en su ensayo *Qué son los valores. Introducción a una estimativa*, cit., nota 2, pp. 323-324.

²¹ Citado por Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores?*, México, FCE, 1958-1995, pp. 52-57. La principal obra sobre el problema de los valores de Ehrenfels es *System der Werththeorie*, vol. II, Leipzig, Reiland, 1897-1898.

²² Esta crítica de Meinong bien se podría dirigir a la postura de J. Bentham que —como hemos visto— presenta al principio de utilidad como el criterio para distinguir la bondad y maldad de la conducta humana (véase *supra*, p. 32).

en el agrado que el hombre recibe de los objetos,²³ al punto de establecer la siguiente tesis, la cual, aunque el propio Meinong abandonó pronto, ha calado hondamente en el desarrollo del subjetivismo axiológico: “Una cosa tiene valor cuando nos agrada y en la medida en que nos agrada”.²⁴ Ante esta postura, Ehrenfels advierte que si aceptamos que una cosa es valiosa sólo cuando es capaz de producir en nosotros un sentimiento de agrado, serán valiosas tan sólo las cosas existentes, siendo así que el hombre tiene la capacidad de valorar también aquello que no existe.²⁵ Esta crítica certera de Ehrenfels a la postura de Meinong produjo efectos muy positivos, pues hizo que éste reflexionara sobre el problema de la existencia real o ideal de los objetos que portan los valores, así como sobre los valores actuales y los valores potenciales, paso que le llevó a aplicar su teoría del objeto y, por lo tanto, a adoptar poco a poco una postura objetivista ante los valores.

2. La tesis objetivista: los valores impersonales

La primera obra axiológica de Meinong en la que aplica su teoría del objeto es la titulada *Über emotionale Präsentation* (1917),²⁶ en la cual centra su atención en el problema del conocimiento de los valores y desarrolla la distinción de valores personales y valores impersonales. Las conclusiones a que llega en esta obra, que lo ubican definitivamente en una postura objetivista, las reflejó también en su obra póstuma *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie* (1923).²⁷

²³ Frente a la teoría de Ehrenfels, García Máynez responde que “lo deseable” de un objeto no depende, ni puede exclusivamente depender, de que lo deseemos, pues a menudo deseamos lo “indeseable” o nos mostramos indiferentes ante lo que debiera excitar nuestra apetencia. Lo “deseable” es, pues, cualidad del objeto, no resultado de la inclinación que eventualmente podamos sentir hacia él”. *El problema de la objetividad de los valores*, México, El Colegio Nacional, 1969, p. 17.

²⁴ *Psychologisch-etische Untersuchungen zur Werttheorie* (1894), citado por Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores?*, cit., nota 21, p. 54.

²⁵ Sobre la discusión entre Ehrenfels y Meinong véase especialmente Orestano, Francisco, *Los valores humanos*, Buenos Aires, Argos, 1947, parte I, así como la obra de Urdanoz, Teófilo, “Filosofía de los valores y filosofía del ser”, *Actas del Congreso Iberoamericano de Filosofía*, Barcelona, 1948.

²⁶ “Über emotionale Präsentation” (1917), *Gesamtausgabe*, vol. VI, Graz, Akademische Druck, 1977.

²⁷ “Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie” (1923), en *Gesamtausgabe*, vol. VI, Graz, Akademische Druck, 1977.

Como ya antes habíamos mencionado, lo primero que separó a Meinong de su posición subjetivista fue aceptar que los hombres podemos reconocer ciertos valores sin que sea necesario que el objeto al que se refieren se nos presente como existente en un momento determinado, lo que implica que podamos percibir incluso aquellos valores que residen en los denominados objetos ideales. Es decir, en aquellos objetos que, como enseñaba su teoría del objeto, no tiene un ser (existencia), pero sí tienen un ser-así (esencia), con lo cual reconoce que los valores se pueden apreciar incluso en la esencia de los objetos ideales. Esta nueva postura comporta dos consecuencias: la primera, el reconocimiento de que existen tanto valores actuales, es decir, aquellos de los que tenemos una experiencia emotiva en acto, como valores potenciales, en el sentido de que se está en potencia de tener ese valor; es decir, si el objeto llegara a existir, su existencia iría acompañada del valor. Pero además, al aceptar la existencia de ciertos valores sin que sea necesaria la mediación de una valoración concreta, Meinong da un giro a su actitud ante los valores, pues ahora parece acentuar su atención en aquellos objetos en los que residen los valores, y no tanto en los sujetos que realizan las valoraciones, lo que lo lleva a aceptar finalmente que hay ciertos valores, que no necesitan de un sujeto que los valore para poder existir. Así, llega a afirmar que “el valor de un objeto consiste en la capacidad para determinar el sentimiento valorativo del sujeto, no sólo por la existencia del objeto, sino también por su no existencia”.²⁸

En el mismo sentido reflexiona sobre el problema del conocimiento de los valores, aceptando como presupuesto que nuestra aprehensión de los valores se realiza por medio de la experiencia emocional, y que incluso ésta puede llegar a ser evidente. Para Meinong, la evidencia en la esfera emocional viene acompañada de un sentimiento de justificación, que se puede presentar en distintos grados: desde meras presunciones hasta una completa certidumbre, al grado que llega a afirmar que hay ciertas emociones respecto de algunos valores determinados, que nadie puede poner en duda, sin que esto implique, por otra parte, que de hecho no se pongan nunca en duda. Este tipo de evidencia trasciende la mera comprobación empírica para ubicarse en una dimensión de lo a priori, lo que implica además una aceptación de un elemento intelectual proveniente de la

²⁸ Schubert Kalsi, Marie-Luise, *Alexius Meinong's Elements of Ethics*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 44-64.

esfera del entendimiento o del juicio, que nos ayuda a reconocer la existencia de ciertos valores sin que sea necesaria la experiencia emocional. Este nuevo punto de vista gnoseológico, que se opone radicalmente a la inicial actitud subjetivista, que caracterizaba su postura axiológica anterior, le permite reconocer finalmente que existen ciertos valores que gozan de legitimidad y validez por sí mismos

Este supuesto explica que los valores son inherentes a los objetos, y que, por lo tanto, no dependen ya de la valoración de los sujetos, es decir, existen por sí mismos como propiedades de los objetos; estos valores son los que denomina valores impersonales, que, de no ser por el perjuicio metafísico que acompaña su pensamiento, los hubiera podido denominar valores absolutos.²⁹ Para los valores impersonales —explica— el existir en la realidad no es un prerrequisito, se refieren al *ser-así* de los objetos, es decir, se pueden referir a los objetos ideales. De lo cual resulta que los valores impersonales, como objetos ideales de un orden superior, son eternos, están en un “estado de eternidad” al que llama *sustancia*, término que —como hemos visto— sustituye por ideal en su *Gegenstandtheorie*.

Sin embargo, el reconocimiento de ciertos valores impersonales no implica reconocer como tales a todos los valores, pues el que haya logrado demostrar la existencia de ciertos valores impersonales no implica que niegue la existencia de aquellos valores personales cuya existencia depende de la valoración del sujeto. Incluso reconoce que realmente se accede a los valores impersonales sólo a través de los valores personales, pues solamente cuando, a partir de una valoración personal, se alcanza un grado de evidencia tal sobre el valor, que por sí mismo exige una aceptación universal, se está en presencia de un valor impersonal, entendido éste como aquel valor del que nadie puede dudar de su validez. Los valores impersonales pueden referirse a los valores de lo bueno, de lo bello y de lo verdadero, pero no al campo de lo útil o de lo sensible, donde tan sólo podremos encontrar valores personales y, por lo tanto, subjetivos.

El hecho histórico de que el nombre de Alexius Meinong pesara más entre las corrientes subjetivistas de los valores, principalmente por su tesis en la que afirma que “una cosa tiene valor cuando nos agrada y en la

²⁹ En este sentido, Findlay, John, *Meinong's Theory of Objects and Values*, cit., nota 19, pp. 304-306.

medida en que nos agrada”, no implica que sus investigaciones posteriores sobre el objeto ideal no tuvieran también una gran repercusión en las posturas objetivistas ante los valores; incluso, si se me apura, se podría afirmar que la trascendencia de sus posteriores investigaciones sobre el valor fue, a la larga, de mucho mayor relevancia para la filosofía de los valores. Esto se debe principalmente a que las conclusiones a las que llega en su *teoría del objeto* sobre el objeto ideal permitieron a otros pensadores resolver el problema de la naturaleza de los valores, arguyendo que estamos en presencia de objetos ideales.³⁰ Pues, sin lugar a dudas, el objeto ideal de Meinong representa una separación completa del valor y el ser de la realidad, su existencia es intencional, por lo que ya no requiere residir en el ser, lo que implica que se abandone definitivamente la consideración de los valores como categorías o como accidentes del ser. Por otro lado, también ha trascendido la distinción que Meinong hizo de los valores impersonales y los valores personales y, aún más, el referir los primeros a los valores de lo bello, lo bueno, y lo justo, y los segundos a los valores de lo útil y del placer.³¹

III. MAX SCHELER Y LA ÉTICA MATERIAL DE LOS VALORES

1. *La herencia de Edmund Husserl*

La irrupción de la fenomenología en el panorama filosófico de principios del siglo XX constituye el inicio de una nueva etapa en el desarrollo

³⁰ El concepto de objeto ideal fue el que sirvió a García Morente para que en sus *Lecciones preliminares de filosofía* llegara a describir la naturaleza de los valores como cualidades irreales, ya que a través del objeto ideal llega a explicar la idealidad o irrealidad de los valores en el sentido de ser distintos del ser, de simplemente valer, y por lo tanto, reconocerles una existencia independiente del ser. “El ser de las cosas es un ser real, es decir, temporal y causal; mientras que al ser de los objetos ideales lo llamamos ideal porque no es temporal ni causal”. García Morente, Manuel, “Lecciones preliminares de filosofía”, *Obras completas*, Madrid, Anthropos, 1996, vol. I, tomo II, pp. 288-300.

³¹ Esta distinción que hace Meinong la retoma Roman Ingarden, quien fuera discípulo de Husserl, para afirmar que el problema de la objetividad y la subjetividad de los valores no puede tratarse de todos los valores en su conjunto, sino que se tiene que hacer una previa división de los distintos tipos de valores, para después, tratar dicho problema en cada uno de ellos, pues “no es lo mismo —afirma Ingarden— plantear el problema de la subjetividad de los valores de lo útil, que plantear dicha subjetividad respecto de los valores de lo divino”. *Cfr.* Ingarden, Roman, “Lo que no sabemos sobre los valores”, *Revista de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid*, vol. III, 1990, pp. 199-237.

de la filosofía de los valores. Incluso se puede afirmar que hasta que no se aplicó este método al problema del valor no se planteó directamente como tal, pues el *télos* mismo del método fenomenológico hizo posible que se arrojara una nueva mirada, limpia y directa, al problema del valor, para considerarlo un objeto independiente y autónomo y, por lo tanto, para reconocerlo como una esencia objetiva trascendente al sujeto.

La fenomenología, que, como afirmara Adolf Reinach, no es un conjunto de proposiciones que deben creer todos los que se dicen fenomenólogos, sino un método del filosofar, que viene exigido por los problemas propios de la filosofía,³² está animada por un afán de radicalidad, que le induce a hundir su investigación hasta la raíz de los problemas, de manera que le lleva a buscar las respuestas últimas en las “cosas mismas” —*zu den Sachen selbst*—, que será su lema fundacional.³³ Edmund Husserl (1859-1938), que venía del campo de las matemáticas y que descubrió su vocación filosófica precisamente en los cursos que Brentano impartió en Viena en 1884 y 1886, se propone demostrar que la filosofía puede ser una ciencia rigurosa capaz de alcanzar un conocimiento objetivo y esencial de la realidad, por lo que, en un principio, dirige su atención a refutar el psicologismo de la época, que afirmaba que no había una verdad independiente de los procesos psicológicos que conducen a ella.³⁴ Para superar esta incongruencia, Husserl recurre a la doctrina de la

³² *Über Phänomenologie*, Magdeburg, 1914; hay traducción al español por Rogelio Rovira: *Introducción a la fenomenología*, Madrid, Encuentro, 1986, p. 21. Adolf Reinach fue uno de los principales discípulos de Husserl y miembro del llamado círculo de Munich; de él afirmó Husserl que fue uno de los pocos que había entendido cabalmente el método de la fenomenología. En este mismo sentido, Martín Heidegger afirma que “la fenomenología no es ni una posición ni una dirección, ni puede llegar a serlo nunca, mientras se comprenda a sí misma. La expresión ‘Fenomenología’ significa primariamente el concepto de un método. No caracteriza el *qué* material de los objetos de la investigación fenomenológica, sino el *cómo* formal de ésta”. *Cfr.* Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, FCE, 1951, p. 38.

³³ En este sentido, Husserl dice textualmente: “No pueden satisfacernos significaciones que toman vida de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las cosas mismas. Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que, lo dado aquí, en abstracción, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras”. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen* (1900); hay traducción al español de Manuel García Morente y José Gaos, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 1982, 2001, p. 218.

³⁴ Esta labor la desarrolla Husserl principalmente en la primera parte de sus *Investigaciones lógicas*, en la parte denominada “De los prolegómenos”.

intencionalidad de Brentano, que le permitirá demostrar el carácter intencional y, por lo tanto, trascendente, de la conciencia humana, reconociendo, además, dos tipos o grados de intencionalidad: una intencionalidad simple, que se refiere al objeto, sin aprehender por ello todo su significado, y un segundo grado de intencionalidad, en la que además se aprehende el significado pleno del objeto.

Partiendo del concepto de intencionalidad en el segundo grado y utilizando el método de la *epoché* (é) o reducción fenomenológica, en sus dos formas, la primera, que consiste en prescindir de todo lo particular e individual de los objetos, a la que llama *reducción eidética*, y la segunda, que consiste en poner entre paréntesis (*Einklammerung*) toda nuestra referencia a la existencia, nuestras creencias o nuestros prejuicios, para poder concentrarnos en el fenómeno concreto y así poder intuir su esencia y describirlo sin tener que hacer ninguna consideración a su existencia, Husserl afirma la capacidad del intelecto humano para aprehender la esencia misma de las cosas, entendida ésta como lo dado en sí mismo, con plena evidencia, reconociendo además en ella un carácter absoluto, que permite describirlas en sí mismas sin necesidad de hacer ninguna consideración a su existencia concreta. Por este camino la fenomenología permitió a la reflexión axiológica determinar la naturaleza de los valores precisamente como esencias,³⁵ resolviendo con ello el problema, hasta ahora no satisfactoriamente resuelto, de la existencia de los valores.

Sin embargo, antes de avanzar y profundizar en la explicación de cómo se aplicó el método fenomenológico al problema del valor y cuáles fueron sus principales aportaciones, conviene aclarar cuál, de las distintas formas de interpretar y de comprender el método fenomenológico, fue la que se aplicó al problema del valor, pues, como es sabido, el método fenomenológico, como tal, desde su primera expresión en las *Investigaciones lógicas* de Husserl aparecidas en el año de 1900, ha estado en constante desarrollo, debido tanto a la propia evolución que en los años subsecuentes experimentó el propio pensamiento de Husserl como a la

³⁵ En este punto el concepto de *esencia* de Husserl guarda una cierta relación con las conclusiones que alcanza Meinong sobre el *objeto ideal*. Sin embargo, estos conceptos no se pueden entender como similares, pues las esencias de Husserl contienen un elemento de mayor radicalidad, pues, además de aceptar una naturaleza ideal, expresan el significado, la esencia misma de los objetos a los que se refiere.

aplicación, que en los distintos ámbitos de la realidad hicieran de él sus discípulos.

La nueva dirección que en sus obras posteriores imprimió Husserl a su fenomenología causó, desde los primeros momentos, una gran desilusión entre la mayoría de sus discípulos, pues lo que más les había atraído del método fenomenológico era la proclama de vuelta a las cosas mismas, con la que se vencía el subjetivismo psicologista, así como el nominalismo empirista y positivista de la época, y se planteaba la posibilidad de dar una nueva mirada objetiva y profunda sobre el mundo, pues, como advierte Spiegelberg,

la fenomenología de Husserl les había dado el suelo firme para desarrollar sus propias investigaciones filosóficas, había removido los obstáculos del psicologismo y la pobreza del positivismo. Ahora podían trabajar con toda libertad sobre el nuevo campo de los fenómenos, explorar los fenómenos mediante la intuición y buscar sus estructuras y relaciones esenciales.³⁶

Con base en ello, algunos de sus discípulos mantuvieron el inicial sentido objetivista de la fenomenología, como expresó con toda claridad Adolf Reinach³⁷ al decir que la fenomenología debía dirigir el pensamiento a las cosas mismas y a un nuevo mundo más profundo de esencias.

En este grupo de discípulos nos encontramos en primera fila a Max Scheler (1874-1928), quien había conocido a Husserl en 1901 en una reunión de los colaboradores de la serie *Kantstudien*, en la que los dos filósofos se dieron cuenta de sus coincidencias en la crítica hacia Kant y en su concepto de intuición (*Anschauung*).³⁸ Scheler formó parte del

³⁶ Spiegelber, Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, vol. I, p. 170.

³⁷ Adolf Reinach fue considerado por los discípulos del círculo de Götinga como el mejor exponente de la fenomenología, incluso así lo manifestó el propio Husserl en el obituario dedicado a la memoria del joven maestro, que moría en el campo de batalla en 1917 a la edad de 37 años. Reinach reconocía en Husserl principalmente su método de trabajo, sus análisis y su rigurosidad al trabajar, mas no a las conclusiones que fue alcanzando después de sus *Logische Untersuchungen*. Reinach, que aplicó el método fenomenológico al campo del derecho en su obra *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* (1913), representa el aspecto más realista, en el sentido clásico, de la corriente fenomenológica. Cfr. H. Spiegelber, *The Phenomenological Movement*, cit., nota 36, pp. 195-205.

³⁸ Véase Frings, Max, *A concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Louvain, Nauwelaerts, 1965, pp. 20-45.

círculo de Munich junto a Reinach, Tehodor Conrad, Mortiz Geiger, Dietrich von Hildebrand y Aloys Fischer, y fue uno de los coeditores originales del *Jahrbruch*; pero se distanció al poco tiempo de Husserl, debido en parte al temperamento dispar y contradictorio de los dos filósofos, como también a su distinta forma de entender el quehacer filosófico, pues mientras Scheler entendía la fenomenología como un método, necesario tan sólo como punto de partida, para Husserl, que siempre se preocupó por el rigor científico de la filosofía, el problema del método constituía un problema en sí mismo.³⁹ Este repentino distanciamiento explica que en la aplicación que Scheler hizo del método fenomenológico al problema de los valores haya interpretado y desarrollado el método según el propio Husserl lo había desarrollado en la primera edición de sus investigaciones lógicas (1900), distanciándose radicalmente de la interpretación trascendental de la fenomenología del último Husserl, por lo que se puede afirmar, con toda seguridad, que la interpretación de la fenomenología, que se aplica al problema del valor, es la interpretación que Max Scheler hace del sentido primigenio de la fenomenología.

2. *Una distinción clave: ética formal y ética material o de contenido normativo*

Uno de los rasgos característicos de la interpretación que Max Scheler hace de la fenomenología consiste en destacar el elemento experimental del conocimiento, el cual —como más adelante veremos— será fundamental en el conocimiento de los valores. En este sentido, explica que la fenomenología debe procurar un contacto vivencial con el mundo mismo, es decir, con los objetos y los hechos reales.⁴⁰ A este respecto, distingue tres tipos de hechos: naturales, científicos y fenomenológicos, a los que les corresponden respectivamente tres tipos de saberes: el saber

³⁹ Es significativo, a este respecto, el título de un estudio de Husserl: “Die Philosophie als strenge Wissenschaft” (1910), *Logos*, I, pp. 289-314.

⁴⁰ Scheler entiende la fenomenología como una nueva forma de mirar el mundo, mediante la cual se entra en una nueva relación con las cosas, una relación que él mismo denominó *experiencia fenomenológica*, y que está basada en la intuición de esencias. Así, la fenomenología representa un realismo, que se opone tanto a un racionalismo, en el que se presuponen ciertos principios y categorías abstractas y formales, como a un empirismo, que restringe todo el conocimiento a la experiencia sensible y que imposibilita la aprehensión de las esencias generales de las cosas y de los hechos.

del sentido común, el saber científico y el saber filosófico. Los hechos naturales son los que se refieren a los hechos de nuestra vida cotidiana, que aceptamos sin ningún cuestionamiento, y de los cuales no hacemos ni mediciones ni sistematizaciones; no penetramos en su esencia; tan sólo vivimos con ellos; los hechos científicos, en cambio, son ante todo agrupaciones de hechos, contruidos artificialmente, no dados, como los hechos naturales; se expresan en un lenguaje artificial y riguroso; su lógica es formal, y su finalidad es la organización de la vida en general, dominada por el impulso y afán de dominar la naturaleza informe, a fin de ponerla al servicio de las necesidades pragmáticas del hombre;⁴¹ y, por último, los hechos fenomenológicos, que, a diferencia de los hechos naturales y científicos, son independientes de las coordenadas espacio-temporales, pues se refieren al modo de ser de las cosas, cuyo contenido nos viene dado en la intuición de nuestra conciencia inmediata con independencia de nuestra propia posición existencial, pues tan sólo de esa experiencia inmediata, que tiene que ser individual e irremplazable, se puede alcanzar una verdadera intuición, en la que las cosas son vistas en sí mismas, en esencia. Obviamente, el saber filosófico tendrá como objetivo precisamente el conocimiento de los hechos fenomenológicos, es decir, de la esencia de las cosas.⁴²

En la fenomenología, que Max Scheler aplica al problema de los valores, también palpita el concepto de intencionalidad, que recibe de Brentano a través de Husserl. Pero mientras la doctrina de la intencionalidad llevó a Husserl a un idealismo en el que el sujeto es el que constituye la objetividad, a Scheler le llevó a afirmar el carácter trascendental del conocimiento y, por lo tanto, de la persona humana. Scheler entiende el concepto de “trascendental”, no en sentido kantiano, sino en el sentido de aquello que es capaz de salirse de sí mismo, que es capaz de abrirse al otro. “Toda intención en general —afirma textualmente— y, por consiguiente, también la percepción, la representación, el recuerdo, el sentir el valor y toda posición de fines y objetivos, señalan más allá del acto y del contenido del acto, tienden a algo ajeno al acto, aun en el caso en que lo

⁴¹ “La teoría de los tres hechos”, en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, trad. de Ilse M. de Brugger, Buenos Aires, Nova, 1980, pp. 138-180.

⁴² *Ibidem*, pp. 1-58.

pensado mismo sea a su vez pensamiento”.⁴³ En esta doctrina de la intencionalidad, tal como ha sido definida, se apoya Scheler para explicar muchos de los postulados claves de su ética *material de los valores*, pues constituye el núcleo del sentir intencional, concepto mediante el cual —como más adelante veremos— Scheler explica el conocimiento de los valores; además, la doctrina de la intencionalidad, junto con la reducción eidética que retoma de Husserl, le ofrecen la clave para definir los valores como esencias a priori. La reducción eidética aplicada a los bienes, entendidos como realidades valiosas, le permite entender los valores como esencias, distinguiendo perfectamente la esencia de los valores, que se da en sí misma e intencionalmente, y la existencia de los bienes, de los que aprehendemos los valores.

Con estos supuestos gnoseológicos y con el firme propósito de superar la ética formal kantiana, Max Scheler construye y desarrolla una ética material fundada en valores.⁴⁴ Afirma estar convencido de que la filosofía práctica de Kant obstruye el camino de la filosofía hacia una doctrina concreta, evidente y, al mismo tiempo, independiente de toda positiva experiencia psicológica e histórica de los valores morales y de su jerarquía. Con lo que, al mismo tiempo, se impide toda incorporación de los valores morales a la vida del hombre sobre la base de una verdadera evidencia, e impide toda mirada a la plenitud del mundo moral y sus cualidades, así como toda convicción de poder establecer algo obligatorio sobre ellas y sus relaciones.⁴⁵ Por otro lado, considera que la superación de la ética kantiana no puede provenir de una ética de los bienes o de los fines, cuyos principales errores ya fueron demostrados por el propio Kant, por lo que centrará todo su esfuerzo en “avanzar más allá de donde Kant llegó”, para poder demostrar satisfactoriamente que, frente a a priori formal kantiano, es posible un a priori material.

Con esta intención realiza una crítica de los supuestos básicos de toda ética formal, reconociendo que de todas ellas la ética kantiana es la más

⁴³ *Idealismo-realismo*, trad. de Schroeder de Castelli, Buenos Aires, Nova, 1962, p. 12.

⁴⁴ “Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik; Nueuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus”, *Gesammelte Werke*, vol. II, Bern und München, Francke Verlag, 1966; hay traducción al español a cargo de Hilario Rodríguez Sanz, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, ed. Juan Manuel Palacios, Madrid, Caparrós y Fundación Blanquerna, 2001.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 48.

grandiosa y penetrante. Así, al principio de su obra, presenta ocho supuestos sobre los que Kant construye su ética formal, los mismos que, a lo largo de su exposición, le sirven como puntos de contraste para desarrollar su filosofía de los valores. El primero de ellos consiste en la afirmación de que toda ética material ha de ser forzosamente ética de bienes y de fines. A este respecto, estima correcta la crítica que hace Kant de aquellas éticas que intentan derivar el valor moral de la conducta humana de los bienes que persigue o de los fines que realiza. En lo que se opone a Kant, es en que éste, al no distinguir los valores de los bienes y de los fines, les otorgó el mismo trato de materia empírica. Es decir, Scheler concuerda con Kant en que, siempre que relacionemos la bondad o maldad moral de una persona con un mundo de bienes o males existentes, hacemos también depender la bondad o maldad de la voluntad, de la existencia particular y contingente de ese mundo de bienes, de modo que la ética queda así cimentada sobre la experiencia histórica en la que se nos manifiesta ese mundo cambiante de bienes, con lo que, evidentemente, no podrá tener más que una validez empírica e inductiva, desembocando, sin más, en un relativismo ético.⁴⁶ Respecto de los fines, concuerda también con Kant en que no se puede medir el valor moral del querer con base en el establecimiento o a la realización de ciertos fines, pues reconoce que los fines no son buenos o malos en sí mismos, sino en relación con los valores que realizan. Sin embargo, para Scheler el postulado kantiano de que “todos los principios prácticos, que supongan un objeto —materia— como fundamento de determinación de la voluntad, son empíricos y, por lo tanto, incapaces de proporcionar una ley práctica”,⁴⁷ no puede ser admitido, debido a que no toma en cuenta la dimensión de los valores. Urge pues distinguir los valores de los bienes y de los fines, para así fundamentar y desarrollar una ética material, cuya base sean los valores.

A. Bienes y valores

Con esta primera distinción de bienes y valores, Scheler trata de develar la naturaleza de los valores. El primer paso será demostrar que los

⁴⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁷ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. de Manuel García Morente, Salamanca, Sígueme, 1997.

valores son independientes de sus depositarios y que incluso guardan entre ellos una jerarquía propia y objetiva. En este supuesto da una primera definición de los valores como cualidades materiales, que se nos pueden presentar en tres dimensiones diferentes: como cualidades objetivas puras; como momentos parciales de los bienes, o como el valor concreto que “una cosa tiene”, lo cual implica, por una parte, que reconozca que los valores se nos presentan en y a través de las cosas mismas, en nuestro mundo circundante, de tal forma que no es el sujeto el que dota al mundo de valor, sino que es el sujeto el que aprehende los valores de las cosas;⁴⁸ pero, por otra parte, niega que los valores sean propiedades de las cosas, es decir, que su ser dependa de las cosas en las que se realizan; así, explica que el entender los valores como objetos ideales o esencias permite que las cosas puedan cambiar y modificarse sin que por ello cambie la estructura de los valores a los que se refieren: “el valor de la amistad —ejemplifica Scheler— no varía porque un amigo nos traicione, como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo una bola azul”.⁴⁹

Para demostrar lo anterior, es importante la distinción que hace de las “cosas de valor”, es decir, los bienes, y los puros valores que las cosas “tienen” o que “pertenecen” a las cosas, es decir, los “valores de las cosas”, pues para Scheler, en los bienes es donde únicamente los valores se hacen “reales”. Por el contrario, las cualidades valiosas son objetos ideales,⁵⁰ como lo son los colores y las cualidades del sonido. A estos objetos ideales se refiere cuando explica que es posible aprehender los valores aun sin que nos estén dados los entes depositarios de ese valor.

Lo esencial de la distinción que hace Scheler de los bienes y las cualidades valiosas consiste en que así el valor no aparece cimentado únicamente sobre la cosa, como algo añadido o asignado a ella artificialmente, sino que los bienes mismos se hallan penetrados enteramente de valor y, además, que la unidad de un valor sirve de guía a la complejidad de

⁴⁸ Así se interpretan los primeros párrafos de su obra *Ordo Amoris*: “Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales, que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones”. Cfr. “Ordo Amoris”, en *Gesammelte Werke*, vol. X, Switzerland, Francke Verlag, 1957, pp. 345-374; hay traducción a cargo de Xavier Zubiri, *Ordo Amoris*, Madrid, Caparrós, 1998, p. 21.

⁴⁹ *Ética*, cit., nota 44, p. 63.

⁵⁰ En este punto vemos que la teoría del objeto de Meinong es también recuperada por Scheler, aunque, como veremos más adelante, éste supera la explicación de los valores como objetos ideales, al considerarlos como esencias a priori.

todas las otras cualidades que se reúnen en el bien. De esta relación entre los valores y los bienes deduce que toda formación de un mundo de bienes va guiada por una jerarquía de valores; pero, además, que esta jerarquía no es abstraída de los bienes, ni tampoco es una consecuencia de ellos, sino que, por el contrario, es la jerarquía de valores la que precede al mundo de los bienes, aunque no lo haga de una forma unívoca, sino, más bien, trazando un margen de posibilidades. Esto le permite afirmar que es posible encontrar un reino material de los valores y un orden dentro de él, enteramente independientes del mundo de los bienes y de sus cambiantes configuraciones y, con ello, justificar que los valores sirven de base para desarrollar una ética material, sin que por ello incurramos en el error de una ética empirista.

B. *Fines y valores*

Sin embargo, aún queda salvar otro escollo, pues para Scheler todo intento de una ética material quedaría condenado de antemano a una ética eudemonista si los valores materiales sólo pudieran abstraerse de los contenidos de los fines, o si algo fuera valioso sólo en tanto puede comprenderse como medio para algún fin.⁵¹ Para solventar este problema intenta demostrar que la moralidad no está dada por los fines que se eligen para dirigir la actividad humana, como pretende una ética de los fines, sino que la moralidad está dada por los valores que se aprehenden mediante la tendencia, y que sirven de fundamento a los fines, en cuanto éstos se convierten en el objetivo a realizar por los propios fines. De manera que el fin en sí mismo es moralmente neutral y, por lo tanto, su morali-

⁵¹ *Ética, cit.*, nota 44, p. 79. En este punto, Scheler también se separa de la ética tradicional del pensamiento antiguo y medieval; en concreto, de la ética de Aristóteles y de Santo Tomás, lo cual se debe en buena medida a que hereda el prejuicio kantiano ante este tipo de éticas, al considerarlas relativistas; pero también vemos que, en el fondo, el rechazo de Scheler se debe a que él también entiende que el valor y el ser están separados, de manera que, al no reconocer que el valor es una cualidad del ser y, por lo tanto, que hay una causa final implícita en la esencia misma de las cosas, no puede admitir que el s inherente en las cosas sea el que nos proporciona el criterio para juzgar lo que en concreto esa cosa debe ser. Al no admitir que el deber ser puede derivarse del ser, tendrá que buscar el fundamento de todo deber ser y de toda moral en los valores absolutos. Véase Linares Herrera, Antonio, *Elementos para una crítica de la filosofía de los valores*, Madrid, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1949.

dad depende de los valores a los que se orienta.⁵² Con esto Scheler aún responde a la pregunta central de qué son los valores. Para ello profundizará, como nadie lo había hecho hasta él, en la determinación de su naturaleza.

C. *El a priori en los valores*

Al examinar el a priori de los valores, Scheler inicia la superación de la ética formal kantiana, cumpliendo su propósito de revisar sus bases mismas. Pero para ello fue necesario apartarse por completo del concepto de a priori de Kant, para adoptar y desarrollar el concepto de a priori tal como lo había formulado E. Husserl.⁵³ Esto lo lleva a cabo a través de dos vías; la primera se refiere al problema gnoseológico, y consiste en identificar lo a priori con lo dado en la experiencia a través de la intuición; y la segunda se refiere al problema moral, y consiste en disolver el aparente dualismo de lo racional y lo sensible. Él mismo da una definición del a priori refiriéndose a la primera vía: “designamos como a priori todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones, que prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre el que son aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas en el contenido de una intuición inmediata”.⁵⁴ A esta intuición inmediata la denomina *intuición de las esencias* o intuición fenomenológica, pues lo que nos es dado a través de ella son las esencias o sus cone-

⁵² Como veremos en la segunda parte, esta distinción de valores y fines será fundamental en la recepción de la filosofía de los valores por el pensamiento jurídico, pues algunos filósofos del derecho, como H. Coing, Recaséns Siches o García Máynez, sustituirán la categoría de fines por la de valores (véase *infra*, pp. 201, 280 y 291).

⁵³ Véase especialmente la investigación quinta de sus *Investigaciones lógicas*, en la que Husserl afirma que lo a priori no tiene que ser exclusivamente formal, pues aunque lo a priori no puede aprehender lo real sensible, sí es posible una aprehensión categorial en tanto unidades ideales de significado. También Adolf Reinach empleó el método fenomenológico para aclarar el concepto de lo a priori. Ello le lleva a criticar la reducción que hizo Kant de lo a priori, al identificarlo con lo formal y negar la posibilidad de un a priori material. En esto coincide con Scheler al definir lo a priori como lo dado en la intuición originaria y al oponerse a una interpretación subjetiva o racionalista de lo a priori. Cfr. Reinach, Adolf, *Introducción a la fenomenología*, Madrid, Encuentro, 1986, pp. 50-62. Véase también Ferreter Mora, José, “The different Kinds of a priori”, *Philosophical Review*, núm. 53 (1944), pp. 464-484.

⁵⁴ *Ética, cit.*, nota 44, p. 103.

xiones, a las que también llama *fenómenos*, e identifica con los valores. Así, reconoce que las esencias y sus conexiones son dadas a priori, lo que implica que estén dadas ellas mismas en plenitud, sin mengua, y de forma inmediata. No son simplemente las “formas de juicio”, de las que Kant deriva sus “categorías” como “leyes funcionales” del “pensar”, sino que pertenecen por completo a lo dado, a la esfera de los hechos. De esta manera, situando la nota característica de lo a priori en la intuición inmediata de “lo dado” y no en la razón formadora, como lo hiciera Kant, intenta demostrar que la identificación de lo formal con lo a priori y lo material con lo a posteriori no tiene sentido, y que, por lo tanto, es posible un a priori material. Un a priori que nos es dado y, por ello, determinado por la experiencia fenomenológica y no por la subjetividad del sujeto cognoscente; un a priori que se aprehende por la intuición inmediata y no por la intuición o la observación. En definitiva, un a priori material cuyo contenido son los valores.

3. *El conocimiento de los valores*

Al examinar la segunda vía por la que intenta superar el a priori formal kantiano, Scheler aborda de lleno el problema del conocimiento de los valores, el cual resuelve mediante la rehabilitación de la dimensión emocional del hombre, como fuente objetiva del conocimiento moral, y la formulación del sentir intencional, como el instrumento por medio del cual somos capaces de aprehender los valores. Pero para ello primero estima necesario demostrar que la identificación kantiana de lo a priori con lo racional es una hipótesis que ya implica, por sí sola, una solución siempre insuficiente, ya que cualquier giro que se dé a su desarrollo—bien proceda de un modo sensualista o de un modo racionalista—condena al conocimiento emocional a ser relativo o subjetivo. Señala que, según este “prejuicio”, todo lo que no corresponde estrictamente a la razón—como el sentir, el amar, el odiar, el intuir—se tiene que inscribir en el campo de lo subjetivo y lo irracional,⁵⁵ de modo que se establece una disyuntiva falsa entre una ética racional y, por lo tanto, objetiva, o

⁵⁵ Esta idea ya había sido expresada por Scheler en su trabajo de habilitación *Die transzendente und die psychologische Methode* (1899) para la Universidad de Jena. Cfr. Staude, John Raphael, *Max Scheler. An Intellectual Portrait*, Nueva York, The Free Press, 1967, pp. 45-50.

una ética emotiva y, por lo tanto, relativa. Pues bien, lo que Scheler pretende es demostrar la falacia de este prejuicio, romper la escisión de razón y sensibilidad y así poder construir una ética emocional objetiva.

Para ello destaca que en el ser humano reside una vida emocional, que de ninguna manera se puede reducir a la simple esfera de lo sensible. Explica que en nuestra vida espiritual íntegra hay una parte emocional, en la que se descubren relaciones objetivas, que rigen el sentido y la significación de nuestra vida,⁵⁶ y que es independiente de la lógica y de sus leyes. Siguiendo en este punto la huellas dejadas por San Agustín y por Pascal —en concreto su idea del *ordre du coeur*—,⁵⁷ sostiene que hay una legalidad eterna y absoluta del sentir, amar y odiar, tan absoluta y objetiva como las de la lógica pura, pero que a la vez es irreducible a las leyes del intelecto. Afirma que hay una dimensión de la realidad que es enteramente inaccesible a la “razón”, como lo pueden ser los sonidos o la vista; sin embargo, en esa dimensión existe un orden tan absoluto e inquebrantable como son las proposiciones y consecuencias de la lógica y la matemática. Pues bien, para Scheler esa dimensión es el mundo de los valores, que se encuentra ordenado jerárquicamente, y cuyas conexiones y relaciones podemos aprehenderlas objetivamente mediante lo que denomina “sentir intencional” o del valor (*Wertfühlen*). De esta manera, el sentir intencional, que se constituye como el único acceso posible al mundo de los valores, es distinto al pensar y percibir, pues para Scheler los valores y su jerarquía no se manifiestan a través de la “percepción interior” o la observación, sino en un “intercambio vivo y sentimental” con el universo, en el preferir y postergar, en el amar y el odiar mismos; es decir, en la trayectoria de ejecución de aquellos actos intencionales que tienen como objetivo el aprehender los valores y las conexiones que existen entre ellos, es decir, su jerarquía.

⁵⁶ *Ordo Amoris, cit.*, nota 48, pp. 58 y 59.

⁵⁷ En este sentido, Pascal afirma textualmente que “el corazón tiene su orden; el entendimiento el suyo, que es por principios y demostraciones; el del corazón es otro. No hay manera de probar que hay que ser amado, exponiendo por su orden las causas del amor. Esto sería ridículo. Jesucristo y San Pablo tenían el orden de la caridad, no el del entendimiento, porque quieren enardecer y no instruir; San Agustín lo mismo. Este orden consiste principalmente en la digresión sobre cada uno de los puntos que tienen relación con el fin, para mostrar siempre este fin”. *Cfr.* Pascal, Blas, *Pensamientos*, México, Porrúa, 1996, p. 325.

4. *La jerarquía de los valores*

La jerarquía de los valores tal vez sea el elemento más importante y característico de la filosofía de los valores de Scheler, pues constituye el punto de interconexión entre la moralidad de los actos de la persona y la realización de valores, lo que implica que la propia persona y su conducta cobran sentido en relación con el mundo de los valores. Scheler advierte que, al tratar este tema, se está refiriendo a las conexiones formales de esencias, es decir, a las conexiones que existen entre los valores, independientemente de sus depositarios. A este respecto, estima que todos los valores se clasifican en valores positivos y negativos (polaridad) y, además, que todos ellos guardan entre sí una relación de jerarquía, en virtud de la cual un valor es “más alto” o “más bajo” (superior o inferior) que otro. Por último, señala que, por medio del preferir y del postergar, como actos específicos del sentir intencional, podemos elegir y determinar el orden personal de nuestros valores. Sin embargo, es consciente de que con este proceder se abre la posibilidad de una gran disparidad en la elección que cada hombre haga de la jerarquía de valores por la cual rige su conducta. Aunque, por otra parte, no considera este inconveniente razón suficiente para no reconocer que existe un orden objetivo de valores. Para solucionar este problema, aporta algunos criterios que permiten establecer una tabla jerárquica de valores. El primero se refiere a la duración de los valores, estableciendo que los valores parecen ser “más altos” cuanto más duraderos son, de manera que los valores de inferior rango son los valores esencialmente “más fugaces”, mientras que los valores superiores son los valores esencialmente “eternos”; el segundo criterio es el de la extensión y divisibilidad, que se refiere a la participación de los valores en los bienes materiales, como puede ser el valor de lo agradable, que se concreta en un sinnúmero de bienes, o, al contrario, el valor de la belleza, que no se extiende a tantos bienes materiales; pero, además, este criterio se refiere a la capacidad de los valores de unir o dividir a los que los perciben; por ejemplo, el valor de utilidad puede dividir en un sinnúmero de posiciones a aquellos que lo perciben; el tercer criterio es el de fundamentación, lo que implica que un valor será más alto respecto a otro en tanto que lo fundamenta; el cuarto criterio es el de la profundidad de la satisfacción, que acompaña a la percepción sentimental; según este criterio, la satisfacción en el percibir sentimental de un valor es más profunda que otra cuando su existencia se muestra independiente de la per-

cepción sentimental de otro valor y de la satisfacción a él unida, lo que explica que la satisfacción en el percibir sentimental de ciertos valores inferiores se produce precisamente cuando existe una profunda satisfacción en el percibir respecto de otros valores superiores; el quinto criterio se refiere a la relatividad o absolutez de los valores, que según él es el criterio principal para establecer la jerarquía de valores, por cuanto el resto de los criterios mencionados se apoyan en éste.

Una vez establecidos los anteriores criterios sobre el orden de valores, y a pesar de que él mismo sostiene firmemente que su orden jerárquico es a priori y, por lo tanto, independiente del orden de los bienes, lo que implica que existan valores y conexiones de valor de los que los hombres aún no podemos tener experiencia alguna, Scheler ofrece, tomando como base los cinco criterios mencionados y su personal intuición del valor, lo que estima “tan sólo un ejemplo de las clases de jerarquía a priori que pueden existir entre los valores”:⁵⁸ coloca a los valores del placer o de lo útil como los de menor rango, seguidos por los valores vitales; después coloca a los valores espirituales, que se dividen a su vez en valores de lo bello, de lo justo y de la verdad, para colocar, en el primer rango jerárquico, al valor de lo santo.

5. *El bien moral y los valores*

Con respecto al problema del bien moral, Scheler se opone abiertamente a Kant, en cuanto que éste niega que el bien y el mal puedan ser el

⁵⁸ *Ética, cit.*, nota 44, pp. 173-179. Surge aquí uno de los grandes problemas de todo el pensamiento de Scheler; pues, si por una parte proporciona un orden jerárquico de los valores declarando que él mismo lo ha intuido, por otra parte, explica reiteradas veces en su obra que aunque el orden mismo de los valores es inmutable, el conocimiento de ese orden de valores varía a lo largo de la historia, de manera que ninguna persona o pueblo puede intuirlo en su plenitud. La inconsistencia que percatamos a este respecto consiste en la imposibilidad, en la que Scheler se ve encerrado, de demostrar que el orden jerárquico que presenta coincide con el orden jerárquico absoluto, pues nada impide que él mismo sea un ciego ante los valores, como afirma que pueden serlo otras personas. Por ello, el problema de fondo que presenta el pensamiento de Scheler consiste en que al ubicarlos en un plano meramente emocional (aunque restablezca de forma admirable esta dimensión cognoscitiva del hombre) y desvincular el problema del valor de todo ámbito racional, resulta imposible que los hombres puedan razonar sobre la superioridad o inferioridad de los valores; en definitiva, parece que niega la posibilidad de que los hombres puedan dialogar y ponderar el peso específico de cada valor en su orden jerárquico. Este problema lleva necesariamente a vincular el estudio de los valores con el problema de la verdad.

fundamento de la ley práctica, al afirmar que “sólo una ley formal, es decir, una ley que no prescribe a la razón más que la forma de su legislación universal, puede ser a priori un fundamento de determinación de la razón práctica”.⁵⁹ Por el contrario, Scheler afirma que es posible determinar la bondad y la maldad de los actos sin tener que acudir a una ley formal racional, que prescindiera de todo contenido de valor, e incluso sostiene que la bondad y la maldad de los actos se determinan en relación con la realización de las distintas clases de valores, pues, teniendo en cuenta que existe una jerarquía entre los valores, lo bueno en sentido absoluto será el realizar el valor más alto, mientras que lo malo en sentido absoluto será el realizar el valor jerárquicamente inferior, en tanto que “bueno” y “malo” en sentido relativo será el acto orientado a la realización de un valor más alto o más bajo, considerado desde el respectivo punto de partida. Así, concluye que, en virtud de la conexión de los valores de lo bueno y lo malo con el resto de los valores y el hecho de su esencial jerarquización, es posible formular una ética material, que determine la bondad y la maldad de los actos con base en la realización de los valores.

Partiendo de este supuesto, analiza la relación que existe entre el valor y el deber. Oponiéndose una vez más a Kant, sostiene que ni el concepto de deber o de norma pueden constituir el punto de partida de la ética, como tampoco pueden ser el “criterio” para distinguir lo bueno y lo malo.⁶⁰ El punto de partida de toda la ética reside en el hecho de que el hombre es capaz de intuir los valores positivos y, por lo tanto, de establecer el criterio de la bondad o maldad moral en orden a la realización de los valores positivos o negativos. La relación entre el deber y el valor se rige por dos axiomas: “todo lo que tiene valor positivo debe ser” y “todo lo que tiene valor negativo no debe ser”,⁶¹ de manera que la relación entre deber y valor no es recíproca, sino unilateral, en el sentido de que es el deber el que se funda sobre los valores y no los valores los que se fundan en el deber. Así —concluye Scheler— cuando hablamos de que algo “debe ser”, concebimos ese algo como un valor no realizado que exige

⁵⁹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, cit., nota 47, p. 86.

⁶⁰ Así, dice Kant que “El concepto de deber exige, pues a la acción, objetivamente, la concordancia con la ley, pero a la máxima de la acción, subjetivamente, el respeto hacia la ley, como el único modo de determinación de la voluntad por la ley. Y en esto descansa la diferencia de haber obrado conforme al deber (legalidad) o por el deber (moralidad)”. *Ibidem*, p. 105.

⁶¹ *Ética*, cit., nota 44, pp. 295 y ss.

serlo, y si hablamos de que algo no debe ser, lo concebimos como un valor inferior realizado, que impide la realización de uno de rango superior.

6. *El difícil problema de la subjetividad y de la relatividad de los valores*

Si uno de los primeros objetivos que motivaron a Scheler a elaborar su ética material de los valores fue superar la ética formal kantiana, no cabe duda que otro de sus objetivos principales fue demostrar la objetividad de los valores frente a las posturas relativistas y subjetivistas. De manera que, aunque el principal argumento para demostrar la objetividad de los valores constituye la esencia misma de su pensamiento —la concepción de los valores como esencias a priori—, no obstante dedica buena parte de su obra a debatir el problema de la subjetividad de los valores y a aclarar su postura objetivista. Estima que la causa originaria de que el escepticismo respecto de los valores esté tan extendido se debe a una conciencia generalizada de que es más difícil conocer y juzgar valores objetivos que cualquier otro tipo de contenidos objetivos. Lo que confirma que nuestra conciencia sobre las diferencias en lo referente a los valores morales sea más aguda. Explica además que estas diferencias producen una especie de desasosiego, de intranquilidad por apartarnos de la opinión de los demás, lo que nos conduce a dos alternativas: a la fácil aserción de que todos los valores morales son subjetivos o a afirmar que los valores sólo tienen validez en un lugar y momento históricos determinados, posición que identifica con el relativismo.⁶² Conviene examinar por tanto ambas soluciones.

A. *La subjetividad de los valores*

La posición subjetivista, que Scheler identifica con el nominalismo ético, se puede resumir en esta sentencia de Nietzsche: “no hay fenómenos morales, sino tan sólo una interpretación moral de los fenómenos”;⁶³

⁶² Así, Scheler afirma textualmente que “la profunda y secreta experiencia de la impotencia para realizar los valores objetivos y el subsiguiente sentimiento de depresión es lo que condujo a aceptar esa hipotética ‘subjetividad’ y la transformación de su auténtica objetividad en “subjetividad válida en general”. *Cfr. Ética, cit.*, nota 44, p. 435.

⁶³ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro, cit.*, nota 40, p. 103 (máxima 108).

lo que implica que toda proposición, que enuncia un valor o desvalor moral, es tan sólo la expresión de un apetecer o de un sentimiento subjetivo, de manera que las palabras que expresan valores y especialmente valores morales no son palabras o preposiciones que reproducen un estado de cosas y se sitúan frente a él en función cognoscitiva intencional, sino que son meras reacciones de procesos sentimentales y apetitivos, de modo que no apetece algo porque consideramos que es bueno, sino que llamamos “bueno” lo que apetece. Distingue además dos conclusiones básicas a las que llega el subjetivismo: la primera consiste en que un acto volitivo es el que se toma por medida para el resto de los actos, de manera que la orden que emana de ese acto —la norma—, es la que hace posible la definición de lo “bueno” y lo “malo”; la segunda se refiere a que todas las divergencias en el juicio de valor moral, tanto en el individuo como a través de la historia, son solamente una expresión simbólica de la victoria de una voluntad sobre otras voluntades; de forma que nunca es un progreso en el conocimiento moral lo que cambia la conducta, sino tan sólo una práctica nueva la que hace que otros objetivos distintos de la voluntad sean llamados buenos o malos.⁶⁴ Respecto de la primera conclusión, afirma que el juicio moral, o la apreciación que tenemos de los hechos morales, no son los que determinan la bondad o maldad de los actos, sino que es la esencia de los valores morales, considerados como objetos independientes y desligados de los procesos de su aprehensión, la que exige de nosotros simplemente su reconocimiento. Esta postura le permite reconocer que no todo nuestro conocimiento de valores tiene como fuente inmediata la intuición personal del valor, sino que también es posible conocer los valores a través de la tradición y autoridad por la que otros nos transmiten el conocimiento de los valores, siempre que nos muestren la bondad de dicha intuición o que nosotros mismos intuyamos valores superiores en esas personas. Con respecto a la segunda conclusión, Scheler se muestra claramente a favor de la posibilidad de una evolución en la conciencia moral, pues explica que las variaciones que ésta experimenta se deben al descubrimiento de nuevas esferas de valores de un rango jerárquico superior y no a la imposición de

⁶⁴ *Ética*, *cit.*, nota 44, pp. 255 y ss. Scheler vincula la primera conclusión del nominalismo ético con la teoría de la apreciación, la cual afirma que ha sido expuesta recientemente por Franz Brentano, y que su objeto es el de mostrar las leyes y los tipos de la apreciación e investigar el “criterio” o “ideas”, con arreglo a las cuales aquella apreciación se origina (véase *supra* pp. 87-93).

juicios subjetivos sobre los valores. Explica, además, que este descubrimiento es impulsado por la fuerza del amor y que se ha logrado en la historia a través de hombres excepcionales, a los que califica de genios religioso-morales, que han tenido una intuición sensible superior y han sido capaces de mostrarnos nuevos valores superiores.⁶⁵

B. *La relatividad de los valores*

Respecto a las teorías relativistas, Scheler distingue dos formas de entender la relatividad de los valores: la primera sostiene que los valores mismos son relativos a un objeto determinado, como puede ser a la vida o al hombre mismo (Nietzsche); mientras que la segunda afirma que todos los sistemas morales son en sí mismos válidos y que, por lo tanto, no se puede preferir o discriminar uno respecto de otro, pues aunque éstos aparezcan como contrarios unos de otros, no podemos nunca afirmar que uno sea superior a otro (Weber). En lo referente al primer tipo de relatividad, explica que no se puede supeditar el valor de las cosas a una sola dimensión o estrato del valor, como sería el caso de identificar como lo único valioso aquello que sirva a la vida, pues la consideración del valor debe abrirse a todas las dimensiones del reino de los valores, reconociendo, además, el orden jerárquico que guardan entre sí, en el que el valor de lo santo ocupa el primer puesto.

Sobre la segunda forma de relatividad, a la que llama histórica, explica que hay dos posturas frente al hecho de constatar que a lo largo de la historia han existido diversos sistemas morales: la primera sostiene que, al existir varios sistemas morales, ninguno de ellos puede ser válido respecto de los demás y, por lo tanto, cada uno de ellos debe ser válido exclusivamente para el grupo de personas que lo sustenten, y la segunda postura consiste en adjudicar esas variaciones a la disparidad de interpretaciones que se pueden dar de un mismo objeto, sin que por ello se infiera que el objeto en sí sea relativo. Frente a ambas posturas Scheler distingue el contenido esencial de los valores de la apreciación que de ellos se ha hecho a lo largo de la historia; así, explica que el error de los relativis-

⁶⁵ *Ibidem*, p.417. Sobre su teoría del seguimiento moral, véase especialmente su obra titulada “Vorbilder und Führer”, *Gesammelte Werke*, vol. X, Switzerland, Francke Verlag, 1957, pp. 255-341; hay traducción al español a cargo de Elsa Teberingo: *El santo, el genio, el héroe*, Buenos Aires, Nova, 1961.

tas consiste en no hacer una correcta distinción de estos dos elementos y de las diversas dimensiones de relatividad, lo que, en otros términos, puede consistir en la distinción del valor en sí, que es absoluto e inmutable, y nuestro conocimiento de los valores, que puede ser relativo y mutable.

Siguiendo esta distinción, que con el tiempo se constituirá en el argumento central para defender la objetividad de los valores frente a los argumentos relativistas, reconoce tres dimensiones de relatividad, referidas todas ellas al conocimiento que los hombres tienen de los valores, pero no a los valores mismos. La primera dimensión se refiere al *ethos* de una persona o de un pueblo, el cual se refiere a su vez a las variaciones en la percepción sentimental de los valores mismos, es decir, al sistema de reglas de preferencia que tiene un pueblo respecto de los valores que tienen vigencia en él. Así, el *ethos* y sus variaciones explican la diversidad de percepción de los valores de cada época y cada pueblo, las variaciones que hay y ha habido en el contenido de la conciencia inmediata de los valores y de sus reglas de preferencia, con lo que explica los cambios que en los distintos periodos de la historia ha habido en torno a los ideales morales.⁶⁶ Sin embargo, esta relatividad del *ethos* de cada pueblo no implica un relativismo del contenido de los valores, ni de su orden jerárquico; por el contrario, la ética material, rectamente comprendida, exige imperiosamente esa diversidad, ese perspectivismo⁶⁷ emocional estimativo en los pueblos y en las épocas. Incluso llega a afirmar que para acercarnos al conocimiento de una ética material absoluta, es decir, para tener la vivencia completa del mundo de los valores, se requiere una cooperación de todas las formas de *ethos* desenvueltas históricamente.⁶⁸ La segunda

⁶⁶ En su obra *Ordo Amoris*, que se editó por vez primera en 1933, es decir, cuatro años después de su muerte, y que él había redactado entre 1912 y 1916, trata el tema del *ethos* personal, al que ahora llama *Ordo Amoris*, y que identifica con la ordenación del amor y del odio, es decir, con la estructura de los valores que cada persona tiene en referencia con el orden objetivo de los valores. De esta manera, Scheler podrá afirmar que “quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee al hombre”. *Cfr. Ordo Amoris, cit.*, nota 48, pp. 345-376.

⁶⁷ Esta idea del perspectivismo fue luego ampliada extensamente por Ortega y Gasset especialmente en su ensayo *El tema de nuestro tiempo, cit.*, nota 33, pp. 143-197.

⁶⁸ Con esta interpretación del *ethos* parece que Scheler eleva la ética absoluta, con la que se refiere al orden jerárquico absoluto de los valores, a una especie de patrón o norma objetiva, en virtud del cual podemos medir la “perfección” o “falsificación” de los diversos *ethos* que han existido a lo largo de la historia. Pero una vez más nos encontramos

variedad del relativismo gnoseológico se refiere a la ética de una determinada época, la cual consiste para Scheler en la formulación verbal que cada época hace de los valores objetivos y que se manifiesta en forma de principios y normas de conducta. La tercera forma de relatividad es la moral vigente en una determinada época y lugar, con la que se refiere a las mutaciones que los portadores de valores, tales como cosas, acciones, instituciones y personas han tenido en la historia. Esto se debe a que toman como referencia lo que se considera valioso en un momento histórico determinado, sin ahondar en la esencia del tipo, es decir, el contenido esencial de los valores que en él se contienen. Así, afirma textualmente que “sólo quien se atenga a los cambiantes ropajes de los tipos y no separe la médula de la corteza, o piense que las definiciones permiten aprehender las esencias, si no es que las fabrican, o quien tome el ropaje actual, en cada caso, por la esencia de la cosa, sólo éste llegará a la tesis del relativismo por ese procedimiento demasiado fácil”.⁶⁹

Resumiendo, podemos decir que Max Scheler, apoyándose en la fenomenología, logró desvelar, como nadie lo había hecho antes, la naturaleza de los valores, sus conexiones internas y las relaciones que éstos guardan con la persona, obteniendo como fruto la formulación de su ética material de los valores. Ante todo, consideró que los valores son esencias a priori, lo que le permitió resolver el problema de la existencia de los valores y su relación con el ser, pues al entenderlos como esencias adquieren una existencia propia e independiente, una existencia intencional, en la que se presentan en sí mismos con toda evidencia, es decir, a priori. El determinar de esa manera la naturaleza de los valores le permitió reconocer que existen valores objetivos y absolutos, lo que a su vez implicó refutar las posiciones subjetivistas y relativistas, sin negar, por otra parte, la relatividad y finitud en nuestro conocimiento de los valores

con un problema que no parece resolver, a saber: cómo podemos alcanzar la certeza de que el orden jerárquico de valores que él nos aporta o que cualquiera otra persona nos puede aportar a través de la intuición sensible es el verdadero orden jerárquico absoluto, es decir, qué orden jerárquico o *ethos* tomaremos como el modelo absoluto para medir la falsedad o perfección del resto de los *ethos* que se presentan en la historia, y ¿por qué lo aceptamos?

⁶⁹ A este respecto, Scheler indica que la historia del derecho no puede prescindir de una doctrina que tome como base metodológica las dimensiones de la relatividad que influyen en la creación del derecho. Y cita a Adolf Reinach, en su obra *Die apriorischen Grundlagen des Bürgerlichen Rechtes*, Niemeyer, Halle, 1922. Cfr. *Ética, cit.*, nota 44, p. 423.

y de sus conexiones esenciales, es decir, la historicidad de los valores a través de su concepto de *ethos*. Unido a esto, el reconocimiento de una tabla jerárquica de valores, igualmente absoluta y objetiva, le permitió establecer, como criterio de moralidad de la conducta humana, la realización de los valores, así como demostrar que el fundamento último del deber son los valores. Al haber entendido de esta manera los valores logró alcanzar su objetivo principal, que era superar la ética formal kantiana y dotar de contenido material a la ética, sin por ello incurrir en una ética de bienes y de fines, es decir, conservando el carácter objetivo y universal de la ética.

IV. NICOLAI HARTMANN Y LA EXISTENCIA EN SÍ DE LOS VALORES

1. Fenomenología y ontología

Nicolai Hartmann (1882-1950) estudió e inició sus primeros años como docente en Marburgo (1917-1925) bajo la influencia del neokantismo formalista de Hermann Cohen y Paul Natorp. Sin embargo, en 1921, con la publicación de su obra *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, en la que ya se percibe el influjo de Brentano, Husserl y Scheler, rompe con el neokantismo formalista y sienta las bases de su concepción ontológica. El principal elemento que propició esta ruptura, y que le conduce al encuentro con la fenomenología, es la adaptación de la doctrina de la intencionalidad a su pensamiento gnoseológico.⁷⁰ En

⁷⁰ Aun cuando Hartmann en 1921 parece inclinarse decididamente por la fenomenología, realmente nunca perteneció propiamente a este movimiento. Sus relaciones con Heidegger en Marburgo no eran buenas y, aunque coincidían en varios planteamientos y problemas, como puede ser el del *ser en sí*, su pensamiento discurre por distintos caminos, ignorándose mutuamente. Con Husserl las relaciones no fueron mejores; éste nunca lo consideró propiamente un fenomenólogo, mientras que él siempre pensó que Husserl nunca pudo librarse de sus planteamientos idealistas. Sin embargo, en la filosofía de Hartmann hay de hecho un planteamiento fenomenológico, del cual parte su pensamiento ontológico. En este sentido, Herbert Spiegelberg afirma que Hartmann comparte el elemento fundamental de la fenomenología, a saber: el de fundar la filosofía en la intuición del fenómeno y en la trascendencia de la conciencia: "Let it simply be said that Hartmann's Philosophy contains enough phenomenological ingredients to claim for him the status of an independent and highly unorthodox ally of the phenomenological movement... Hartmann's Phenomenology may not be the purest form of Phenomenology. But it contains some of its richest mines". *Cfr.* Spiegelberg, Hebert, *The Phenomenological Movement*, cit., nota 36, pp. 357-391, esp. p. 388.

efecto, considera que todo acto de conocimiento es un acto trascendente, un acto que sobrepasa la conciencia y tiende hacia un objeto independiente.⁷¹ El principal error del neokantismo, del psicologismo y del logicismo se debe a que sostienen lo que él llama argumento “correlativista”, y que consiste en negar la posibilidad de separar el objeto de la conciencia,⁷² pues lo esencial en el conocimiento —afirma textualmente Hartmann— “a diferencia del representar, del pensar y del imaginar, es precisamente que su objeto no se agota en el ser objeto para la conciencia, pues aquello a lo que se dirige efectivamente, lo que éste trata de aprehender y de penetrar cada vez más a fondo tiene un ‘ser’ supraobjetivo (*transobjektiv*), en el sentido de que su *ser* no depende de que una conciencia lo haga o no objeto suyo”.⁷³

Hasta aquí parece coincidir Hartmann con uno de los elementos básicos del método fenomenológico, lo que justifica que lo coloque en el apartado dedicado a la aplicación del método fenomenológico al problema del valor. Pero ya desde este primer momento conviene resaltar que el propio Hartmann se esforzó por superar el planteamiento fenomenológico hasta alcanzar lo que él mismo denominó “conocimiento ontológico”. Para él, la fenomenología implica sobre todo una vuelta a los fenómenos, un método válido para analizar todo lo existente. No obstante, considera que en la fenomenología aún subsiste un prejuicio idealista, que consiste en entender que el fenómeno se agota en su relación con el sujeto, con lo cual, al basar el objeto en el sujeto, impide que se acceda a las cosas mismas con la suficiente neutralidad, pues siempre estará mediatizado el objeto desde el sujeto y desde la relación que guarda con éste. De manera que el objeto para la fenomenología será siempre un objeto “intencional”, no un objeto del conocimiento independiente, lo que le impide distinguir el “objeto de la fantasía” del “objeto de la experien-

⁷¹ *Einführung in die Philosophie*, Osnabrück, Buchhandlung Hanckel, 1949; hay traducción al español de José Gaos, *Introducción a la filosofía*, México, UNAM, 1969, p. 67.

⁷² Ya en los primeros párrafos de su obra inicia sus explicaciones con la siguiente afirmación: “Las investigaciones que a continuación se exponen parten de la concepción de que el conocimiento no es creación, producción o alumbramiento de un objeto, como quiere enseñarnos el idealismo de antiguo y nuevo cuño, sino una aprehensión de algo que existe aún antes de todo conocimiento y es independiente de éste”. *Cfr. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, Walter de Gruyter, 1949; hay traducción al español a cargo de J. Rovira Armengol, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, Buenos Aires, Losada, 1957, p. 11.

⁷³ *Ontología. Fundamentos*, trad. de José Gaos, México, FCE, 1954, vol. I, p. 17.

cia”.⁷⁴ Por su parte, intenta ver en el fenómeno algo más que lo dado; busca el ente mismo que se manifiesta en el fenómeno.

No ocurre lo que en el escepticismo e incluso lo que Kant pensaba, a saber: que se podrían conocer fenómenos, pero de ninguna manera el ente en sí. Exactamente sucede lo contrario —afirma textualmente— pues no se pueden conocer fenómenos sin conocer, al mismo tiempo y en cierto modo, el ente en sí que se manifiesta en ellos. Tampoco ocurre lo que los fenomenólogos sostienen: que el fenómeno sea, en absoluto y sin más, el ente, pues el fenómeno siempre tendrá el carácter de ser para nosotros.⁷⁵

En este sentido, considera que para poder dirigir una mirada limpia y sin prejuicio al objeto es necesario que nuestro conocimiento sea un conocimiento no del simple fenómeno, sino un conocimiento del ente mismo, de lo en sí, que por otra parte no sólo aparece en el fenómeno, sino que además se manifiesta en él.

Hartmann entiende por ontología⁷⁶ la ciencia que estudia al ente en cuanto ente, por lo que se distingue de la fenomenología en tanto ésta estudia los fenómenos tal y como se “manifiestan”, y no en cuanto lo que “es”. La ontología estudia el “ser en sí” y, por lo tanto, no toma en cuenta la correlación cognoscitiva; no es un conocimiento que como el de la psicología o el de la lógica tuerza su dirección natural para volverse a sí mismo reflexivamente. El conocimiento ontológico —afirma— va directamente a los contenidos objetivos.⁷⁷ Hemos llegado hasta este punto en el planteamiento de la filosofía de Hartmann —la pregunta por el ser—

⁷⁴ *Autoexposición sistemática*, trad. de Bernabé Navarro, Madrid, Tecnos, 1989, p. 29.

⁷⁵ *Der Aufbau der realen Welt*, Meisenheim am Glan, 1949, pp. 210-211, en Benavente Barreda, José María, *Hartmann y el problema del conocimiento. Una introducción a la gnoseología*, Madrid, CSIC, 1973, p. 17.

⁷⁶ Hartmann quiere dejar muy claro que su ontología se distingue de la ontología clásica en el sentido de que la suya parte de los problemas mismos, a diferencia de las ontologías clásicas, que querían derivar todo un sistema filosófico de un principio determinado. Por ello llama “crítica” a su ontología, dejando ver el peso que la filosofía de Kant aún tiene en su pensamiento. “La nueva Ontología —afirma textualmente— tiene que recorrer el camino inverso, partir de los conocimientos dados por la ciencia y la reflexión en sus distintas áreas, y de ahí ir penetrando hasta alcanzar el ente como el último fundamento”. Cfr. *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1949; hay traducción al español por Emilio Estiú, *La nueva ontología*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1954.

⁷⁷ Maliandi, Ricardo, *Hartmann*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967, pp. 15-17.

con el fin de demostrar que aunque desarrollo el problema de los valores desde el campo de la ética, su planteamiento del problema del valor parte de la ontología. Para él, el *ser* es en general lo que lo abarca todo, y por ello es indiferente a las distinciones de sustancia y accidente, de unidad y multiplicidad, de persistencia y devenir, de lo determinado y de lo indeterminado, de materia y forma, de valor y desvalor. Sin embargo, no es indiferente a los modos de ser (la efectividad y la posibilidad) o a las maneras de ser (el ser de lo real y el ser de lo ideal), como tampoco lo es a la oposición entre esencia y existencia.

El ser-real y el ser-ideal, como modos del ser, son las principales dimensiones del “ente en cuanto ente” y se distinguen entre sí en que lo real es temporal e individual, es irrepetible, está sometido al “proceso” que implica cambio y, también, identidad; en tanto que lo ideal se caracteriza por su intemporalidad y su universalidad: los objetos ideales son eternos, no están sometidos al cambio.⁷⁸ El ser-ideal es entendido por él como algo que siempre ha existido en sí mismo y no meramente formado en el juicio, el ser en sí ideal —afirma categóricamente— “es tan trascendente a la conciencia como el *ser-real*”.⁷⁹ Para Hartmann, los valores se ubican en el dominio del ser-ideal: a ello se debe que se les haya confundido y emparentado con el problema de las esencias.⁸⁰ Dentro esta esfera sitúa también a las matemáticas y a las operaciones lógicas como entes de razón. Pero los distingue de los valores en tanto que éstos constituyen una exigencia para el hombre y son susceptibles de fundar un deber-ser.⁸¹

Como resultado del planteamiento ontológico del valor podemos anotar que Hartmann, al ubicar los valores en el ser-ideal, está reconociendo

⁷⁸ *Ontología. Fundamentos, cit.*, nota 73, p. 19.

⁷⁹ Millán-Puelles, Antonio, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, Madrid, CSIC, 1947, p. 118.

⁸⁰ En este sentido, considera que ya Platón se refería a los valores cuando analizaba la justicia, la valentía, la sabiduría y la bondad, como ideas, como arquetipos que ni se sacan de la experiencia ni el hombre los inventa, pero que le son accesibles en la intuición pura. *Cfr. Ontología. Fundamentos, cit.*, nota 73, pp. 349-350.

⁸¹ “Los valores —explica Hartmann— se hallan independientes de que les responda la conducta de los hombres y de la amplitud con que lo hagan; como también, por el otro lado, la realidad se halla ahí en una cierta independencia respecto de ellos; está muy lejos de regirse en su contenido por ellos. Dispone de un espacio libre frente a ellos. Pues sólo en su carácter de valor o no valor es dependiente de ellos, en su carácter de *ser* es independiente”. *Ibidem*, p. 353.

implícitamente que participan del ser. Esta afirmación adquiere relevancia en el sentido de que, a diferencia de Lotze o de los neokantianos de la Escuela de Baden, reconoce que los valores también son y no simplemente que valen. Es decir, no son meras esencialidades, sino que gozan también de existencia propia. Esto es así debido a que, en general, todo ente tiene en cuanto ser un momento de esencia y un momento de existencia. En este sentido, explica que la controversia de los universales en la Edad Media provocó que se identificara erróneamente la esencia con lo ideal y la existencia con lo real, cuando en realidad existencia y esencia son conceptos en los que no hay ni identidad ni oposición, sino más bien son homólogos de dos distintos pares de contrarios, que en parte coinciden y en parte divergen, de manera que a la realidad le es inherente algo más que la nuda existencia y a la idealidad algo más que la pura esencia. Esta postura le lleva a reafirmar la independencia y la existencia propia de los valores, determinando así su carácter trascendente y autónomo. Ahora bien, esta caracterización suscita un nuevo problema, que consiste en discernir la relación que guardan los valores con la realidad, la relación que existe entre el ser-ideal de los valores y la esfera del ser-real. Este punto lo desarrollará ampliamente en el ámbito de la ética, al tratar de la naturaleza de los valores.⁸²

2. Una ética de los valores

Hartmann explica que, si en general, la filosofía tiene que responder a tres preguntas fundamentales: ¿qué podemos conocer?; ¿qué debemos hacer?; y ¿qué podemos esperar?, corresponde a la ética el resolver la segunda pregunta. Sin embargo, afirma que la mera pregunta por el deber no es suficiente para agotar todo el esfuerzo de la ética y, por ello, propone una ulterior pregunta, que complementa y en cierta forma orienta a la primera. Esta pregunta indaga sobre lo que es valioso en la realidad, sobre aquello que da sentido a la conducta humana y fundamenta el deber. La ética —afirma textualmente— “tiene que responder a la pregunta por el *valor*”.⁸³ En este sentido, reconoce que Nietzsche prestó un gran

⁸² *Ibidem*, pp. 107 y 108.

⁸³ Hartmann desarrolla su filosofía de los valores principalmente en su obra dedicada a la ética. *Cfr. Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1949; hay traducción al inglés por J. H. Muirhead, *Ethics*, Londres, George Allen & Unwin, 1967, p. 49.

servicio a la ética, al demostrar que lo bueno y lo malo se constituyen en función de los valores que la persona humana asigna a la realidad.⁸⁴ Pero refuta la concepción subjetivista de Nietzsche de hacer depender el valor de las cosas de la voluntad del sujeto. Por ello estima que el primer paso que debe dar la ética para orientar la conducta del hombre es responder a la pregunta ¿qué son los valores?

Como ya hemos anotado, lo primero que sabemos de los valores es que su modo de ser es el del ser-ideal. Esto puede constituir la percepción ontológica de los valores, su afirmación más radical, pero no es capaz de describir por completo el ser del valor. Estima que existen algunos rasgos característicos que nos permiten describir la naturaleza de los valores. El primer rasgo se refiere a la forma en que se nos presentan y que los podemos conocer, destacando el ser a priori de los valores. El segundo rasgo se refiere a la situación de los valores en la esfera del ser-ideal, mostrando su ser-en-sí, la existencia propia e independiente de los valores. El tercer rasgo se refiere a las cualidades de los valores, y nos indica la objetividad y universalidad de los valores como esencias. Por último, el cuarto rasgo se refiere a la forma en que los valores se vinculan con el ser-real, es decir, la forma en que los valores se “realizan”, mostrándonos que los valores son principios normativos, es decir, principios del deber ser.

Con base en estos presupuestos podemos ver que Hartmann sigue fielmente a Scheler en su ética *material de los valores*. Con él acepta el sentimiento intencional y, por lo tanto, sostiene que aprehendemos los valores mediante el sentimiento del valor que se despierta en la experiencia de la realidad valiosa. No obstante, una de las principales diferencias entre la filosofía de los valores de Scheler y la de Hartmann radica en que los dos entienden de modo diferente el a priori, pues mientras que para Scheler el a priori fundamentalmente significa la intuición inmediata del valor como esencia, en el sentido que Husserl mismo lo delimitó, Hartmann insiste en el carácter innato de los valores, en cuanto que la existencia de los valores precede a nuestra experiencia de ellos. Aunque, por

⁸⁴ Hartmann considera que a Nietzsche le pasó como a Cristóbal Colón al descubrir el mundo de los valores, sin darse verdadera cuenta de la trascendencia de su hallazgo, pues, al establecer su tesis de la inversión de todos los valores, planteaba el problema del valor desde unas coordenadas relativistas, que le llevaron a disolver en el arbitrio y en la voluntad humana el mundo objetivo de los valores. *Cfr. Ethics, cit.*, nota 83, pp. 84 y 85.

otra parte, es verdad que Hartmann también reconoce que sólo aprehendamos el valor a través del sentimiento del valor (*Wertfühlen*). A pesar de estas diferencias en la concepción del a priori Hartmann coincide plenamente con Scheler en afirmar que es posible conocer un a priori material.⁸⁵

Al margen de todo esto, Hartmann enseña que el que los hombres aprehendamos los valores como esencias implica, en primer lugar, que se aprehende la totalidad del valor en su idealidad misma, es decir, que nuestro conocimiento de los valores no es parcial, pues el valor se nos presenta en toda su plenitud y universalidad. Por ello afirma que nuestro descubrimiento de los valores “no es un conocimiento en el sentido usual de la palabra, no es un aprehender neutral, en el cual uno quede intacto con respecto a lo aprehendido. Es más bien un ser aprehendido por el valor. Uno se siente embargado, conmovido por lo que a uno le parece evidentemente valioso y obligatorio”.⁸⁶ En segundo lugar, la aprioridad de los valores y su existencia en sí implica que los valores, al ser algo ya dado, se muestren en toda su objetividad, en el sentido de que aun a pesar de que el conocimiento de los valores siempre tiene como receptor y como agente a un sujeto cognoscente, éste no pueda modificar la esencia misma de los valores, lo que implica que el hombre no pueda transformar ni mucho menos crear los valores.

En este punto Hartmann se opone tanto al subjetivismo axiológico que ve en Kant como al relativismo que reconoce en Nietzsche. Respecto de Kant, pretende demostrar que, a pesar de la objetividad y validez general con la que reviste su doctrina de la ley moral, acaba por preconizar una posición subjetivista de la moral, al hacer depender la moralidad de la conducta de la libre voluntad de la persona o, lo que es lo mismo, por hacer depender el deber ser de la voluntad, y no viceversa. La determinación de la ley moral por la razón práctica, que es esencial al concepto de autonomía de Kant —explica Hartmann—, debe entenderse de modo que es el sujeto quien determina el objeto de la conducta moral, lo que, traducido a una terminología axiológica, implica que es la voluntad la que crea el valor y no el valor el que determina la voluntad; que la vo-

⁸⁵ *Ibidem*, p. 169.

⁸⁶ *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*, ed. H. Schwarz, Berlín, 1931, vol. I, p. 324. Citado por Hessen, Johhanes, en *Tratado de filosofía. Teoría de los valores*, cit., nota 9, p. 447.

luntad no es la que se dirige hacia algo valioso, sino que se constituye como valioso aquello a lo que se dirige.⁸⁷ También se opone francamente a Nietzsche al negar categóricamente la teoría de la inversión de los valores, pues los valores —afirma Hartmann— siempre han sido y seguirán siendo los mismos; el hombre tan sólo los descubre, pero nunca los crea ni les suministra su contenido. En este sentido, constata que en la historia de los pueblos y de las personas siempre se están descubriendo nuevos valores, a la vez que se van abandonando valores antiguos, de manera que parece no haber un límite absoluto en nuestro descubrimiento de valores; sin embargo, este cambio en las valoraciones de los hombres no quiere decir que los valores mismos estén en constante metamorfosis o que los hombres de cada época creen valores nuevos para ellos, pues los valores mismos no cambian nunca. Más bien —explica— cada época ha podido percibir un determinado campo de valores, ha podido iluminar tan sólo una parcela de todo el inmenso mundo de valores, de manera que si lo que antes parecía malo ahora se considera bueno o viceversa, no se debe al cambio de los valores mismos, sino a que los hombres en las distintas épocas perciben distintos valores desde los cuales juzgan su realidad. Así, explica que las grandes revoluciones y crisis en materia moral hayan sido precedidas e impulsadas por el descubrimiento de nuevos valores, que nos hacen concebir, de una forma distinta, las relaciones con el mundo y con los demás.⁸⁸

Además de oponerse al subjetivismo y al relativismo de valores, Hartmann analiza un par de argumentos con los que generalmente se pone en duda la objetividad de los valores. El primero de ellos consiste en subrayar la pluralidad de valoraciones entre los hombres y las culturas, así como en mostrar lo peligroso y resbaladizo que resulta el campo de las concepciones morales. Explica que el que los juicios morales muchas veces aparezcan veleidosos y arbitrarios se debe a la forma misma en que los hombres aprehendemos los valores; es debido al sentimiento del valor. Puesto que los juicios de valores se mezclan con un conjunto de sentimientos y, por ello, parecen más vulnerables o veleidosos que los jui-

⁸⁷ *Ethics, cit.*, nota 83, pp. 156-160.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 90. Sobre esta idea, Spiegelber afirma que “la idea de que los valores son un objeto en proceso de descubrimiento nunca había sido tan clara y sólida como en Hartmann”. *Cfr.* Spiegelberg, Hebert, *The Phenomenological Movement, cit.*, nota 36, p. 385.

cios que podemos hacer en el campo de la lógica; pero esto no quiere decir que sean menos objetivos. El error que podamos tener en nuestra apreciación de los valores no pone en duda su objetividad, sino que reafirma que la existencia ideal de los valores es independiente de los juicios que formamos sobre ellos. Hartmann reafirma así la doctrina de Scheler de que lo relativo no son los valores, sino la aprehensión que podemos tener de ellos y sus relaciones, que existe una ceguera de valores, que impide penetrar con toda nitidez en el mundo de los valores y percibir su verdadera jerarquía.

No obstante su concepción objetivista, Hartmann reconoce también una cierta relatividad en la moral, que no es propia de los valores en sí, sino respecto de la relación que guardan con el hombre. La relatividad que sostiene Hartmann —aclara García Máynez— es una relatividad cuyo significado se refiere a lo que “pertenece específicamente a algo”, a lo propio de; de manera que los valores son relativos a las personas en el mismo sentido en que la ley de la gravedad es relativa a los cuerpos materiales. Por tanto, la relatividad de los valores no se refiere a que éstos dependen de la persona que valora, sino que los valores son relativos, relacionales, a la existencia misma de la persona y a su constitución específica.⁸⁹ Hartmann describe tres tipos diferentes de relatividad o relacionalidad: el primer tipo consiste en que todo valor moral es también un bien indirectamente para otra persona; la segunda forma de relacionalidad se refiere a que el objeto de los valores morales siempre es una persona o comunidad de personas; mientras que la tercera se refiere a la conexión que existe entre el valor y el objeto en el que se realizan o el sujeto que los realiza; así, un tipo de valor es relacional a un tipo de cosas, como es el valor de la utilidad, respecto de los bienes en general, el de la vitalidad respecto de los organismos vivos, o bien, los valores morales que se relacionan tan sólo con las personas.

3. Relación de los valores con la esfera del ser-real

Lo primero que afirma Hartmann sobre la relación entre los valores y el ser-real es que los primeros tienden necesariamente a ser “actualiza-

⁸⁹ García Máynez, E., “El problema de la objetividad de los valores. Diez conferencias”, en seis de las cuales se expone el objetivismo axiológico de Nicolai Hartmann, México, El Colegio Nacional, 1969, pp. 63-66.

dos” en la esfera del ser-real. Ahora bien, esta necesidad intrínseca de la naturaleza de los valores le llevan a considerarlos como si fueran principios. Este carácter de los valores lo poseen por la manera en que se enfrentan a la esfera del ser-real, pues a diferencia de las categorías ópticas y de las leyes de la naturaleza, cuya aplicación en la realidad es necesaria e inexorable, los valores, aunque son susceptibles y de hecho aspiran a ser realizados, también son susceptibles de no serlo, es decir, su actualización en la esfera del ser-real nunca es necesaria. En este sentido, los valores no dominan inexorablemente la existencia, no se identifican necesariamente con ella, lo que, por otra parte, permite subrayar el hecho de que los valores no tengan que ser sólo reconocidos por su incidencia en la realidad fáctica, pues subsisten incluso cuando la realidad misma los contradice.⁹⁰

Hartmann señala que de la tensión existente entre la dimensión axiológica y la dimensión ontológica, es decir, de la tendencia misma del valor a actualizarse en la esfera del ser-real, se origina el deber ser. Todo deber significa dirección hacia algo, mientras que todo valor significa ese algo hacia el cual el deber apunta. Por lo tanto, la meta condiciona la dirección, a la vez que la dirección condiciona la meta: “el valor y el deber ser —afirma textualmente— se encuentran en estricta relación, condicionándose recíprocamente, de manera que el deber ser se constituye como la forma de ser del valor, mientras que el valor se constituye como el contenido del deber”.⁹¹

Ahora bien, en el punto de intersección entre el ser-ideal y el ser-real se encuentra el hombre como realizador de valores, como el único que, al escuchar la llamada del valor, puede actualizar en la esfera del ser-real el deber ser que de aquél se desprende. Por lo tanto, a diferencia del ser, que es independiente del sujeto, en el sentido de que no necesita de él para existir en plenitud, para el deber el sujeto es necesario, pues depende de él para existir en el ser-real. Esta calidad del hombre, como vehículo para la realización de valores, le otorga una dignidad distinta a la que le correspondía en la estructura ontológica del universo, en la que tan sólo

⁹⁰ *Ethics, cit.*, nota 83, pp. 93-100. En su ontología, Hartmann destaca que entre el ser-real y el ser-ideal existe una relación de indiferencia, en el sentido de que las dos esferas son independientes una de la otra. No se requieren para existir. En este sentido, afirma que el ser-ideal flota sobre el ser-real. *Cfr. Ontología. Fundamentos, cit.*, nota 73, p. 354.

⁹¹ *Ethics, cit.*, nota 83, p. 154.

lo ocupaba una esfera más en los niveles categoriales,⁹² pues en la dimensión axiológica del universo el hombre juega un papel integrador y único, ya que, al introducir la esfera del ser-ideal reflejada en los valores en la esfera del ser-real, se constituye en “el vehículo de un principio superior, en el creador de la realidad que posee en sí misma significado y valor, transmitiendo al mundo real, una calidad superior”.⁹³ De manera que la debilidad de los valores como principios en lo concerniente a la eficacia de su realización es, al mismo tiempo, la fortaleza del sujeto, su posición de poder respecto del mundo.

Ahora bien, la forma en que la persona se vincula con la esfera de los valores es a través de la determinación de sus propios fines, en tanto que todos los fines de la conducta humana tienen como base un valor, pues la persona —sostiene Hartmann— puede convertir en fin de su voluntad sólo aquello que implique un valor para él; incluso en el caso de que incurra en un error de valoración, ya sea dirigiendo su conducta a un desvalor más que a un valor o prefiriendo un valor inferior respecto de uno superior, el fin que el sujeto se propone a sí mismo siempre debe apoyarse en un contenido de valor. “Nada en este mundo —concluye a este respecto— es querido, deseado o buscado, sino es por qué en el fondo se reconoce un valor inmediatamente sentido”.⁹⁴ En este sentido, para Hartmann los valores se constituyen en verdaderas condiciones de posibilidad de la estructura teleológica de la persona, en aquello que dirige y da sentido a la conducta humana.

4. *El reino de los valores*

Cuando Hartmann se refiere a la esfera del ser-ideal de los valores se está refiriendo a un conjunto de valores con existencia ideal, que forman

⁹² En este sentido, Hartmann afirma textualmente que el hombre, que desde la perspectiva ontológica es un plano más de la “fábrica del mundo”, que se rige por las leyes de la actualidad y que comparte su “ir y venir” con el resto de los seres reales, al mismo tiempo, desde la perspectiva axiológica es diferente a todos los otros seres, pues en virtud de su mundo interior, de la conciencia que tiene de su propia legalidad, establece una conexión metafísica con el mundo de los valores. De manera que posee la capacidad de dirigir su propia conducta hacia el valor o desvalor y de actualizar los valores en la esfera del ser-real. Por ello el sujeto es el único ente real en el que el deber ser puede ser transformado en una tendencia real”. *Ibidem*, p. 257.

⁹³ *Ibidem*, p. 253.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 189.

lo que denomina el *reino de los valores*. Este reino, por consiguiente, participa de las mismas cualidades que los valores: existencia en sí, aprioridad, objetividad frente al sujeto y la posibilidad de ser conocidos mediante el sentimiento del valor. Aunque insiste en que a diferencia de los valores concretos, respecto del orden que guardan entre sí no es posible tener un conocimiento seguro, pues al depender su conocimiento del sentimiento del valor, su estructura objetiva y su relación jerárquica están en la penumbra.

La primera cualidad observable en el reino de los valores es que su relación mutua es gradual y jerárquica. Hartmann subraya la importancia que tiene el problema de la jerarquía de los valores, de su orden y de las relaciones que existen entre ellos. La persona elige siempre entre una diversidad de valores, lo cual supone que el acto de aprehensión de un valor consiste esencialmente en ponderar un valor sobre otro, en preferir, según el término que ya había consagrado Scheler, un valor entre una diversidad de valores. Este hecho, el de la multiplicidad y la gradualidad de los valores, constituye además un *prius* de la moralidad de la conducta humana, pues la bondad y la maldad de los actos humanos se refieren precisamente a la realización de un valor superior o un valor inferior en la escala jerárquica de los valores. Surge así con frecuencia un conflicto entre los diversos valores que constituyen el reino del valor. No se trata tanto de un conflicto entre un valor y su desvalor, sino más bien entre valores que ocupan diversos niveles jerárquicos. Se pueden distinguir además dos planos en los conflictos de valores: uno en la práctica, cuando una persona tiene que elegir entre dos valores, que en principio no son contradictorios, pero que al ser elegidos sólo uno puede ser preferido, como podría ser el caso del valor de la justicia y el valor de la misericordia; y un segundo plano, que se refiere al ser-ideal de los valores, es decir, cuando los valores entran en conflicto en sí mismos en la esfera del ser-ideal. A este tipo de conflicto de valores lo llama Hartmann antinomias. “Las *antinomias* de los valores se presentan o se revelan al hombre en el momento de percibir el valor en su conciencia, en el momento en el que su sentimiento del valor es incapaz de preferir uno u otro valor por revelársele en su conciencia con el mismo nivel jerárquico”.⁹⁵

⁹⁵ *Ethics, cit.*, nota 83, vol. II, pp. 70-75. Más adelante analizaremos la trascendencia que cobra el problema de las antinomias de los valores en la filosofía del derecho de Gustav Radbruch (véase *infra*, pp. 173-178).

De esta situación de conflictividad de los valores resulta que la tarea fundamental de la ética axiológica es la de discernir el orden y la jerarquía que existe en el reino de los valores. Pero, debido a la estructura misma de nuestro conocimiento del valor, Hartmann opina que resulta muy complejo delimitar con exactitud y precisión la jerarquía objetiva de los valores, pues nuestro conocimiento de la altura de los valores nos es dado a través del sentimiento del valor en el momento en que preferimos un valor sobre otro.⁹⁶ Los criterios establecidos por Scheler para establecer una jerarquía de valores son muy generales e imprecisos, pues tan sólo logran aclarar las diferencias entre las distintas clases de valores, como es el caso de las diferencias entre los valores de la utilidad y los valores espirituales, pero no proporcionan un criterio satisfactorio para establecer una estricta jerarquía de valores, en la que se expresen las diferencias de rango en los mismos grupos de valores.⁹⁷ Esta deficiencia se debe —apunta Hartmann— a que la estructura jerárquica del reino de los valores no es lineal, en el sentido de que todos los valores desde el inferior al superior se integran en una relación ascendente y descendente, pues la escala de valores más bien se ordena de acuerdo con muchas dimensiones, lo que supone que los valores de una misma clase difieran entre sí, siendo unos de mayor altura jerárquica que los otros. De ahí que, al tener que elegir entre uno u otro valor, en muchas ocasiones no aparece con claridad qué valor se ha de preferir. Por todo ello, Hartmann, a diferencia de Scheler, no presenta una jerarquía de valores basada en las distintas clases o esferas de valores, sino que sólo ofrece un análisis de los distintos valores, presentando las contradicciones entre ellos y sus posibles relaciones.⁹⁸

Para concluir, digamos que Hartmann indica que se comete un grave error cuando se intenta referir todos los valores a un valor superior o a un solo principio, a través del cual se estructuren todas las relaciones entre los valores. Esto es debido a que toda concepción moral aspira a ser uni-

⁹⁶ *Ibidem*, p. 59.

⁹⁷ Véase *supra*, p. 113.

⁹⁸ A este análisis detallado de cada uno de los valores dedica Hartmann la mayor parte del segundo volumen de su ética, subtítulo *Metafísica de los valores*, en el que estudia cada valor independientemente, indicando la posible altura que podría ocupar en la jerarquía de los valores. Destaca el estudio que hace del valor de la justicia. Lo que, como veremos más adelante, sirve a Helmut Coing para considerar el problema de la justicia como valor contenido en la idea del derecho (véase *supra*, p. 211).

taria, evitando todo tipo de contradicción e intentando derivar todo el sistema moral de un solo valor supremo. Esta pretensión supone traicionar la realidad fenomenológica de los valores y una reducción arbitraria de la complejidad que en sí mismo presenta el fenómeno moral. El hecho de que todas las concepciones morales busquen una solución monista al problema de la diversidad de valores, recurriendo a un valor supremo que unifica todo el sistema moral, se debe, en el fondo, a un prejuicio sistematizador; es imposible determinar con toda seguridad cuál es ese valor supremo que preside todo el reino de los valores, sencillamente porque nuestro conocimiento no puede agotar toda la diversidad y extensión del mundo de los valores. En consecuencia, la ética debe perder el miedo a enfrentarse a la diversidad y multiplicidad de valores, aunque en algunas ocasiones parezcan contradictorios, en el sentido de que constituyen verdaderas antinomias, pues precisamente, la labor de la ética en este sentido consiste en ir resolviendo y armonizando esas antinomias, sin incurrir en un reduccionismo axiológico.